ZEN DANAS

Priredio
Dušan Pajin

Dečje novine
Gornji Milanovac
1989.

Sadržaj

7 Jošiko Koga i Jošiharu Akišige:
Učitelj i učenik u zen manastiru
18 Jasutani-roši:
Zen meditacija – smisao i praksa
42 Akira Kasamacu i Tomio Hirai:
Zen i moždani talasi
51 Toshihiko Izutsu:
Unutarnji čovek u zenu
59 Masao Abe:
Zen i Niče
71 Dušan Pajin:
O najboljem putu
85 Andrej Ule:
Logika zena i zen logike
91 M. Konrad Hajers:
U čemu je štos
99 Vladimir Devidé:
Život i poezija zen majstora Ikkyûa
108 Eliot Dojč:
Vrt i kontemplacija
113 Seung Sahn:
Nekoliko dijaloga u duhu sona
(korejskog zena)

Učitelj i učenik u zen manastiru

Savremeno obučavanje u tradiciji zena

Jošiko Koga
Jošiharu Akišige

Zen se u praktičnom vidu, još od drevnih vremena, sastoji od *zazena*[1] i *sanši-mompoa*[2]. Obe vežbe su neophodne zen svešteniku koji želi da dosegne probuđenje. Dobro je poznato da u zenu postoji jedinstven metod postavljanja pitanja i odgovora, odnosno, sanši-mompo ili *zen-mondo,* ali za sada postoji sasvim mali broj radova o bliskoj vezi između sanši–mompoa i (psihološkog) savetovanja. Cilj ovog rada jeste da uporedi navedene metode sa stanovišta odnosa između pacijenta i terapeuta.

Život i običaji budističkog kaluđera u zen manastiru

Zen se zasniva na filozofiji budizma, ali zen nije sama filozofija, već je praksa. Otuda se zen zasniva na samom životu i neprekidno se razvijao upravo u tom jedinstvenom vidu.

Praktični zen ima dva značajna korena, zazen i sanši-mompo. Sanši-mompo je slušanje učenja zen učitelja, i izučavaćemo ga sa stanovišta savetovanja. Međutim, prvo se moramo upoznati sa svakodnevnim životom budističkog kaluđera. Osim toga, moramo doznati šta sanši-mompo znači u njihovom životu, kao što moramo razumeti duhovno stanje kojem ih podučavaju. Stoga ćemo ukratko prikazati život i običaje budističkog kaluđera u zen manastiru.*

Budistički kaluđeri se obučavaju u posebnom zen centru. Osoba koja stupa u hram mora da dobije potvrdu od svog učitelja da je formalno pristupila budističkom sveštenstvu. To pristupanje, zvano *tokudošiki,* označava da su molioci obrijali glave i obukli

1 *Zazen* – meditiranje u sedećem položaju, prekrštenih nogu. U zavisnosti od zen sekte, um se usredsređuje (ili ne usredsređuje) na određeni predmet.

2 *Sanši–mompo* – označava primanje znanj azen učitelja kroz predavanja i razgovore s njim.

* Danas, s obzirom na mali broj zainteresovanih, zen obuka nije toliko teška kao ovde navedeni primeri.

kesu[3] (budistička odežda je obično crna, plava ili crvena). Kada dobiju potvrdu, kreću na putovanje u zen centar, što se na japanskom naziva *angja*, hodočašće. Pitanje »odakle i kuda« predstavlja problem koji stoji pred nama tokom celog našeg života. Angja je odgovor na to pitanje. Osobe koje se obučavaju ne dobijaju novac za angju. Prtljag im je sveden na minimum kako bi ostvarili svoj cilj i ovladali svojim željama. Stavljaju na glavu *ađiro-gasu* (veliku kapu od bambusa) i oblače bele pamučne dokolenice. Obuvaju slamne sandale i nose *kesa-bunko* (drvenu kutiju). Sve dok ne stignu do manastira, tokom celog hodočašća, oni putuju zahvaljujući ljubaznosti ljudi, a ne pomoću novca. Kaluđeri ih uglavnom ljubazno primaju u hramovima, ali često spavaju na travnatom ležaju. Sve te patnje tokom hodočašća pomažu im u ostvarivanju njihovog cilja u životu.

Tako hodočasnici stižu pred kapije raznih zen manastira. Tu ih čeka uobičajeno odbijanje. Obično im kažu: »Ovaj hram je prenatrpan i ne možemo da vas primimo« ili »U ovom hramu ljudi ne mogu dobro da se smeste, pa stoga uvek odbijamo nove kaluđere«. Ako neko tada napusti hram, svugde će ga odbiti. On mora da čeka na kapiji dok ga ne prime, oslonjen na kesa-bunko. Kada padne veče, dopuštaju mu da uđe u hram, ali ne dobija posteljinu. Sedi celu noć zagledan u zid, u sedećem položaju, *kekafuzi*[4]. Kekafuza označava sedeći položaj Bude. Ako mu ne dozvole da uđe uveče, mora da odsedi celu noć pred kapijom u navedenom položaju. Ujutru obuvaju sandale i ponovo čekaju na dozvolu za početak obuke. Ti dani obuke (obično dva ili tri) na japanskom se zovu *nivazume* (ostajanje u bašti). Naredni deo obuke je *tangazume*. *Tanga* označava prostorije u kojima provode jednu noć. Ovaj deo obuke traje najmanje nedelju dana i za to vreme primenjuju zazen tokom celog dana.

Otrpeti stid i napustiti ego, to su suštinski zadaci za budističke kaluđere. Stoga ih, čim stignu u zen manastir, podvrgnu ispitivanju.

Posle pet dana novim kaluđerima dozvoljavaju da uđu u manastir. Određuje se njihov položaj u manastiru, i tako započinje njihov pravi život. Drugim rečima, osoba koja može da izdrži teške patnje i želi da izučava put Bude sposobna je da se posveti zenu.

Životom u zen manastiru upravljaju stari kaluđeri. U jednom zen manastiru postoji šest zvaničnika – *cusu* (generalni sekretar), *kansu* (sekretar), *fusu* (računovođa), *ino* (rukovodilac opštih poslova), *tenzo* (šef kuhinje) i *šisui* (koji rukovodi održavanjem). Oni se na japanskom nazivaju šest *ćiđi*.

Zen manastir je mesto gde kaluđeri žive za zajednički cilj. Zajednički cilj se odnosi na »put«, pa je stoga duh uzajamnog pomaganja veoma jak u životu zen manastira. Svi nastoje da budu ljubazni prema ostalima i da budu podsticaj za ljudsku sreću. To se naziva »primenjivanje vrline«, što je veliki cilj obučavanja u zenu.

Ekonomski uslovi u manastiru uglavnom zavise od *takuhacua*, prikupljanja milostinje, što je drevna praksa u budizmu. Ekonomsko stanje isto tako zavisi od količine pirinča koji poklanjaju dobrotvori. U slučaju takuhacua, kaluđeri oko vrata vezuju vreće i hodaju ulicama u grupi. Takuhacu se izvodi iz dva razloga, da bi se došlo do hrane i da bi se primenjivala vrlina. Odnosno, da ih poduči duhu poniznosti. U isto vreme treba povećati vrlinu samog darodavca. Stoga kaluđeri za takuhacu stavljaju veliki *ađirogasa*, ispod kojeg vide samo jedan metar ispred sebe i jedva naziru lica darodavaca. Sve se to čini da bi se izbegli lični odnosi između kaluđera i darodavaca, jer ako se između njih uspostave lični odnosi, ta dela gube svako duhovno značenje. S jeseni, u vreme žetve, oni odlaze na polja i skupljaju zaostalo zrnevlje. Tako mogu da se izdržavaju dok izučavaju budističke običaje.

Što se samog manastira tiče, na jednoj strani središnjeg zemljanog poda u dvorani za meditiranje postavljen je bodisatva najviše mudrosti, koga smatraju idealizacijom ili personifikacijom Budine mudrosti. Sa obe strane dvorane za meditiranje podignut je *tatami*. Svaki kaluđer ima svoju prostirku. To je njegovo mesto. Tu spava i obavlja zazen. Njegov imetak nalazi se u tan-kutiji, postavljenoj pored prozora samog tana. Posteljina im je smeštena na velikim policama i zaklonjena zastorom.

Budistički kaluđeri spavaju od devet uveče do tri ujutru. Za doručak jedu pirinčanu kašu i *cukemono* (kiselo povrće). Glavni obed, zvani *saiza* ili *otoki*, je u jedanaest pre podne. Kaluđeri dobijaju *mugigohan* (kuvani pirinač i ječam), *misoširu* (vrstu supe) i *takuvanzuke* (vrsta kiselog povrća). Za večeru se odmaraju. Strogo uzevši, budistički kaluđeri obeduju samo dva puta dnevno. Stoga se večernji obed naziva *jakuseki*, jer je običaj da nemaju večernji obed u zen manastirima. Ovi običaji se prilagođavaju razlici u prirodnim odlikama.

U zen manastirima zabranjeno je uništavati prirodne izvore. To se smatra nedostatkom vrline.

U svim zen manastirima svi članovi, od učitelja do učenika, bave se određenim radom *(samu)*. Drugim rečima, intelektualni život ne može da reši sve probleme. I tako zen učitelj predvodi kaluđere u manualnom radu. Oni ne rade samo da bi radili, već i da bi shvatili uzvišenost rada, da bi se odmorili od svakodnevnog meditiranja. Postoji mnogo zen-mondoa koje učitelji i učenici obavljaju tokom rada.

To pokazuje da oni ne smatraju da postoji razlika između stvari obavljenih u glavi i stvari obavljenih pomoću ruku. Otuda su pitanja i odgovori u zenu blisko povezani sa svakodnevnim životom. Istina se ne može dokučiti sve dok ceo čovek ne bude prožet životom.

To je jedini i osnovni način za izučavanje i doživljavanje zena. To se, na primer, vidi u kupanju. Oni naizmenično pripremaju kupatilo i peru kupačima leđa. Ovde se javlja pitanje zašto moraju često da se kupaju? Nije li rečeno da su njihova tela urođeno čista? Drugim rečima, čovek se prirodno nalazi na putu Bude, i tako dolazimo do protivrečnosti između *honkaku*[5] i postupaka kaluđera. Međutim, pravi smisao zena sastoji se u iznalaženju istine u svakodnevnom životu, pa i njihova kupanja predstavljaju suštinsku mogućnost za razmišljanje o nekom mondou.

Opšti plan izučavanja zena u zen manastiru sastoji se, s jedne strane, u izučavanju *goroku* (zapisa o delima i izrekama nekog velikog sveštenika), a s druge strane, u praktikovanju zazena. Izučavanje zapisa starih učitelja obavlja se na predavanjima zen učitelja. »Stari« *(roši)* ovde ne označava godine, već se odnosi na meru poštovanja i uvažavanja datog učitelja. Na predavanjima zen učitelji ne dozvoljavaju slušaocima da se služe intelektom. Cilj predavanja je da omogući kaluđerima da steknu uvid u istinu starih zen učitelja.

Predavanja *(teišo*[6]*)* su veoma ozbiljna stvar u zen životu. Na zvuk malog bubnja (koji se koristi u tradicionalnoj japanskoj muzici) kaluđeri u redu i tišini ulaze u *kodo* (prostoriju za predavanja u hramu). Kada slušaoci zauzmu mesta, dolaze zen učitelj i njegova dva pomoćnika. Zen učitelj odmah prilazi mestu gde se nalazi statua Bude i nudi joj *ko* (tamjan). Potom pali tamjan za osnivača hrama, za sve velike učitelje posle njega, i za autora predavanja. Uz svaku ponudu tamjana klanja se tri puta. Prisutni tri puta čitaju kratku *sutru* i jednom recituju zapovesti osnivača. Čitanje sutre obavlja se uz udarce drvenog gonga, zvanog *mokugjo*. Sve to smiruje umove prisutnih. Tada učitelj odlazi do visoke stolice i seda licem prema statui Bude. Jedan pomoćnik donosi mu šolju čaja, drugi je stavlja pred njega. Predavanje napokon započinje, traje duže od jednog časa i završava se *šiguseiganom*. Šiguseigan se odnosi na četiri velika zaveta bodisatvinstva. To su, ovim redom: koliko god bila brojna bića koja osećaju, zavetujem se da ih

3 *Kesa* – buditička odežda, obično crne, plave ili crvene boje. Iako ima mnogo varijanti, tri osnovne su *samghati*, *uttarasamga* i *antrvasa*.

4 *Kekafuza* – sedenje s prekrštenim nogama; sedeći položaj Bude, ili budista, za vreme meditiranja.

5 *Honkaku* – um koji u osnovi poseduje prirodu budastva.

6 *Teišo* – podučavanje; specijalan tip predavanja koja drže zen učitelji. i koja se obavljaju na način koji se malo izmenio od vremena dinastije Sung u Kini.

spasem; koliko god strasti bile neiscrpne, zavetujem se da ih ugasim; koliko god *dharme* bile beskrajne, zavetujem se da ih proučim; koliko god istina budinstva bila beskrajna, zavetujem se da je dosegnem. Potom se vraćaju u svoje odaje.

Cilj zazena je dosezanje *egana.* Egan je moć uma koja donosi odluke i eliminiše sumnje; ona takođe omogućava umu da pojmi svet. Otuda poseta sobi zen učitelja predstavlja jednu od najvažnijih odlika zen života. Kaluđeri se uvek bave zazenom, osim u trenucima kada rade izvan zgrade ili kada vode privatne razgovore sa učiteljom.

U manastiru, vreme od juna do avgusta naziva se kišni-*ango,* dok se period od novembra do januara naziva snežni-*ango. Ango* znači da kaluđeri, tokom sezone kiša i snega, ostaju u manastiru na duhovnom obučavanju, kao što su meditiranje, izučavanje sutri i slušanje predavanja. Takav sistem obuke razvio se u brahmanizmu, i budizam ga je kasnije prihvatio. Za to vreme kaluđerima je zabranjeno da izlaze, i oni praktikuju *sešin* jednom mesečno. Sešin označava pretraživanje srca u jednonedeljnom meditiranju, u periodu kada se kaluđeri posvećuju meditiranju od ranog jutra do kasno u noć, i odlaze na *sanzen* kod učitelja tri do pet puta svakog dana. Sanzen je najbitniji deo zen prakse. Sanzen označava vreme kada zen učenik saopštava svoje razumevanje puta, koje je stekao tokom zazena, svom učitelju u privatnom razgovoru.

Sanzen se obično obavlja dva puta dnevno. Za vreme sešina kaluđer mora da ide na sanzen četiri puta dnevno. Ali ako ne oseća potrebu, ne mora da praktikuje sanzen. Takav tip sanzena naziva se *dokusan.*

Postoji i drugi tip, zvani *sosan,* kada svaki kaluđer mora da ide na sanzen. Kada zvono zazvoni u sobi zen učitelja, kaluđeri odlaze tamo jedan po jedan. Kaluđer zazvoni pred vratima učiteljeve sobe, a potom uđe. Jednom se klanja na ulazu, zatim još tri puta u samoj sobi. Za vreme razgovora kaluđer ne stoji u ceremonijalnom stavu. On ne okleva sa iznošenjem svoga stava, i ponekad čak viče i svađa se sa učiteljom. Kaluđeri koji čekaju na svoj red čuju svu tu galamu. Druga vrsta pometnje nastaje u slučaju dokusana. Stari kaluđeri nagovaraju kaluđere koji ne odlaze na sanzen da to ipak učine. Ti kaluđeri ne izbegavaju susret sa učiteljom zbog loše volje, već zbog toga što, koliko god se trudili, ne dostižu ni do kakvog uvida pomoću zazena. Stari kaluđeri ih nagone na sanzen i silom ih odvlače sa tana. U zenu takvo izuzetno emocionalno uzbuđenje često je korisno i pomaže ljudima sa mentalnom krizom. Takvih primera ima mnogo u zenu. Učitelji uvek savetuju učenike da svoju mentalnu energiju koriste do krajnjih granica.

Tokom perioda sešina oseća se dosta velika nervna napetost. Ta napetost je veoma korisna za početnike u zenu.

Za vreme dugotrajnih sesija zazena, redovno se upražnjava *kinhin.* Kinhin označava šetanje, hodanje, naročito posle meditiranja. Kaluđeri silaze na središnji deo, poređaju se u niz i lagano hodaju. Hodanje štiti kaluđere od mentalne paralize, i obično traje deset minuta, a obavlja se svakog sata.

Kada se kišni-ango i snežni-ango završe, kaluđeri moraju da podnesu izveštaj o svom ponašanju tokom angoa. Ako su im postupci bili ispravni, mogu da krenu na hodočašće (angja) ili da nastave sa obukom u istom hramu. Međutim, ako njihovi postupci ne naiđu na odobravanje, dobijaju stroge ukore. U ekstremnim slučajevima traži se da napuste manastir. To je, naravno, kraj kaluđerove karijere. Otuda odluka posle angoa predstavlja vreme iskušenja za kaluđere. Tako oni tragaju za Budinim putem u krajnjoj iskrenosti kroz razne psihološke metode.

Sanši-mompo

Sanši-mompo i zazen su dve velike grane zen prakse. Prva se sastoji u pohađanju teišoa, dokusanu i sosanu. Druga je zazen u prostoriji za meditiranje. Kaluđeri ne mogu da dosegnu savršenstvo samo pomoću jedne grane.

Sada ćemo pokazati kako je mladi Dogen

obavljao sanši-mompo sa svojim učiteljom Đu-čingom, i kako je kasnije Dogen vodio svoje učenike kao zen učitelj.

U aprilu 1223. godine, kada mu je bilo dvadeset i šest godina, Dogen je otišao u Kinu. Posle dve godine hodočasničkog putovanja, prvi put je sreo svog učitelja Đu-činga u manastiru Tien–tung. Do tada on nije imao učitelja i njegovi napori nisu bili nagrađeni uspehom. Na kraju je sreo Đu-činga, najvećeg budističkog učenjaka u to vreme, i u julu je započeo njihov sanši-mompo.

Hokjoki je naziv zbirke odgovora Đu-činga na pitanja koja je postavljao Dogen dok je bio njegov učenik u Kini. Kada pažljivo čitamo *Hokjoki,* vidimo kako je veliki Đu–čing vodio Dogena do probuđenja, oslobađanja od dualizma tela–duha, i kako ga je vodio do primenjivanja budističkog puta u ostatku njegovog života. U to vreme u zen budizmu su postojala dva glavna učenja. Jedno je bilo direktno prenošenje Budinog uma bez oslanjanja na tekstove. Drugo je bilo škola koja je imala sistem zasnovan na Budinom učenju. Dogen je uvideo da su oba metoda značajna.

Dogenu je veliki problem predstavljao sukob u njegovom umu između *honkaku* i *šikaku.* Honkaku označava urođenu prirodu Bude, odnosno, originalno budastvo, dok šikaku označava poimanje Budine prirode u postupku koji vodi kroz razne religijske vežbe *(šugjo). Ali Dogen je s mnogo volje tragao za putem i postepeno je primio egan* kroz uputstva Đu-činga. Promena njegovog uma odigrala se nakon dugotrajnog mompoa, koji se bavio pitanjima probuđenja ili ne--probuđenja. Dogen je tada primio učiteljeve misli u celosti, kao kada bismo čašu vode izlili u drugu posudu s vodom. Tako se Dogen oslobodio svojih predrasuda i konačno dosegao budinstvo. On je, sledeći primer Đu-činga, primenjivao zazen tokom celog dana, bez obzira na toplotu ili hladnoću.

Dogen se posvetio asketskoj praksi još dve godine posle svog probuđenja, i posle pet godina vratio se u Japan. Bilo je to u jesen 1227. godine. Ubrzo je napisao *Fukanzazengi,* sa željom da ukaže na osnovne principe zazena. U toj knjižici je u potpunosti objasnio značenje zazena. Naglasio je da sedenje-meditiranje nije sredstvo za ostvarivanje probuđenja, jer čak i kada ga čovek dosegne, mora i dalje da primenjuje zazen kao osnovnu religijsku vežbu za sve budiste.

Gakudojođinšu je delo koje sadrži deset pravila koja služe kao vodič početniku u zenu. Polazna tačka je težnja da se dosegne probuđenje. Početnici moraju prvo da shvate da je sve nestalno (prvo pravilo). Zatim, kada počnu da izučavaju Budin put (drugo pravilo), moraju da ga izučavaju kod velikog učitelja (peto pravilo). Oni takođe moraju da izučavaju budizam radi njega samog, a ne da bi ostvarili neke posebne rezultate (četvrto pravilo). A kada uče kod učitelja, moraju da se pokoravaju njegovom gledištu a ne da se drže svoga (šesto pravilo). To pravilo je najvažnije upamtiti.

Kao što je gore naznačeno, oni moraju da izučavaju Budin put kod nekog učitelja, ali u samo carstvo Bude moraju da stupe zahvaljujući vlastitoj asketskoj praksi (treće pravilo). Da bi stupili pomoću asketske prakse, moraju da praktikuju zazen (sedmo pravilo). Služeći se asketskom praksom, moraju da ostvare suštinsko oslobađanje od privrženosti duhu ili telu. Svi zen sveštenici moraju da dosegnu to stanje (osmo pravilo). Otuda u izučavanju Budinog puta, ako čovek veruje u put i u to da se on u njemu prirodno nalazi, onda može prirodno da razume otvaranje i zatvaranje puta (deveto pravilo).

Prvo pravilo, posedovanje težnje za ostvarivanjem probuđenja, uvod je u sva ostala pravila, i koren je celokupnog učenja kaluđera. Taj koren ima dve grane, učenje i vežbanje. Učenje je zabeleženo kao drugo pravilo, a vežbanje kao treće.

Četvrto, peto i šesto pravilo su detalji učenja, a sedmo, osmo i deveto pravilo su detalji vežbanja. Drugim rečima, četvrto, peto i šesto pravilo bave se učenjem, odnosno, sanši-mompom. Sedmo, osmo i deveto bave se vežbanjem, odnosno, zazenom.

Deseto pravilo predstavlja zaključak deset pravila. Tako se ostvaruje neposredno nastavljanje budizma.

Pravila možemo prikazati na sledeći način:

		IV. Nikada ne traži rezultat		
	II. Nauči put	V. Uči kod pravog učitelja	»Sanši-mompo«	
		VI. Budi svestan sanzena		
I. Pokreni um u potrazi za putom				X. Probudi istinu
		VII. Primenjuj sanzen		
	III. Počni da primenjuješ put	VIII. Ponašaj se kao zen kaluđer	(Zazen)	
		IX. Vežbaj za put		

Možemo videti da je celo prihvatanje »jednog budizma prenesenog Budi«, kako je Đu-čing najiskrenije podučavao, izraženo u četvrtom, petom i šestom pravilu kao sanši-mompo, dok je njegovo učenje o *šikantazi*[7] izraženo u sedmom, osmom i devetom pravilu kao zazen. Postoje dve grane za oslobađanje od duha i tela: sanši–mompo i zazen. Mompo oslobađa samosvest, dok zazen odvodi kaluđera u carstvo Bude. Kaluđeri nikada nisu dosegli budinstvo bez oba ova odeljka.

Kao što je gore naznačeno, *Hokjoki* beleži pitanja i odgovore između Đu-činga i Dogena. U to vreme Dogen je bio mladi učenik. *Šobogenzo zuimonki* je zbirka Dogenovih izreka, koje je ostavio za sobom kao zen učitelj, a koje je Koun Eđo sakupljao tokom četiri godine. Eđo je bio drugi glavni sveštenik hrama koji je Dogen osnovao.

Kakvu vezu možemo da sagledamo između sadržaja te zbirke i deset Dogenovih pravila? Dogenove izreke su zabeležene u šest tomova i poređane su po godinama. Mogu se podeliti u sedam grupa:

1) težiti probuđenju
2) ne učiti Budin put za sebe
3) najvažnije tradicionalno pravilo za učenje »puta«
4) zazen
5) ne uznemiravati se odećom i hranom
6) nužnost uzroka i posledice, dobra i zla
7) živeti u skladu sa istomišljenicima

[7] *Sikantaza* – usredsređivanje celog uma na zazen.

Prva grupa u ovoj podeli odgovara prvom pravilu iz *Gakudojođinšu*, druga odgovara četvrtom, treća odgovara šestom, a četvrta odgovara sedmom, osmom i devetom pravilu. Drugim rečima, većina Dogenovih izreka u *Zuimonkiju* ima odgovarajuća pravila u *Gakudojođinšu*. Osim toga, postoji i gotovo paralelni odnos između redosleda deset pravila i redosleda grupa, utvrđenog na osnovu broja izreka u *Zuimonkiju*. Moramo skrenuti pažnju na to da je nauk »Ne uči Budin put za sebe« najčešće pominjan i da je četvrto pravilo iz *Gakudojođinšua*, koje njemu odgovara, »Nikada ne traži rezultat«, postavljeno ispred sanši-mompoa. Iz toga se vidi koliko je to učenje bilo važno u Dogenovom budizmu. Zbog toga se njegov budizam naziva budizmom bez rezultata i bez probuđenja. Njegove asketske vežbe obavljaju se samo vežbanja radi, te se njegov budizam naziva »budizmom bez ostvarenja«.

Dogenov sanši-mompo obavlja se, naravno, posredstvom jezika. Ali nezavisna upotreba reči nije dopuštena u zenu. Istina se izražava posredstvom reči, ali ne može se preneti bez neposrednog podučavanja između buda *(menđu-menđu)*. To nije jedini razlog zašto je za reči izražene u zenu potrebno više intuicije nego razmišljanja. Čak se ni logično izražena istina ne može shvatiti samo putem apstraktnog opšteg rasuđivanja. Kaže se da čovek može dokučiti istinu samo kada vidi čoveka koji je shvatio istinu. Naravno, »videti« označava gledanje duhovnim očima, a ne stvarnim. Ali potonje omogućava prvo.

Ipak, i pored njegove nezavisnosti i nepomirljivosti, Dogenov stav prema tradicionalnom budizmu bio je znatno blaži od stavova većine njegovih zen prethodnika u Kini. Opasnost od intelektualizma i oslanjanja na zapisane reči proizvela je sukob zen škola na kontinentu, od kojih su neke preuzele ekstremno stanovište da je samo prenošenje od čoveka do čoveka autentično i da pisano prenošenje ne predstavlja pravi budizam. Dogen je bio uz one koji su isticali suštinsko jedinstvo obe forme učenja. Izučavanje tekstova ne treba omalovažavati, izuzev u slučajevima kada vodi onim sutrama koje ovladaju učenikom, umesto da učenik ovlada sutrama. »Ostani na vrhu *Lotos sutre*; ne dozvoli da ona bude na tvom vrhu.« Daleko od toga da sâm bude pasivni primalac pisanih reči, Dogen je veliki deo svog života posvetio pisanju i ostavio za sobom izuzetno književno delo. Verujući u suštinsko jedinstvo raznih škola, on je u svojim tekstovima više nastojao da utvrdi osnovne istine budizma nego da utvrdi ispravnost zena. On je malo koristio oznaku »zen«; budino učenje, budizam, to je ono s čime se identifikovao.

Dogenova filozofija ljudske prirode

Dogen kaže da čovek može da dospe na put Bude, ali on takođe kaže da će borba biti teška za neobrazovane.*

Zen se gnuša filozofije ili logike, ali to ne znači da u zenu nema filozofije ili logike. Naprotiv; zen ima logiku i uzvišenu filozofiju, što se može videti u teišou, dokusanu i raznim uputstvima učitelja. Šta je onda filozofija zena? Govorićemo sada o posebnostima Dogenove filozofije ljudske prirode.

U ličnom primeru Osnivača (Šakjamuni) on je pronašao najprostiji i najbolji metod za ostvarivanje probuđenja. Šakjamunijev način meditiranja u sedećem položaju ispod Drveta probuđenja bio je »provereni« ili »iskušani« metod shvatanja istine.

U Dogenovoj filozofiji čovek poseduje i prirodu Bude i mentalne funkcije koje mu uznemiravaju um. Međutim, čovek ipak želi da bude Buda. Dogen je takođe počeo da traga za istinom sa sledećim pitanjem: »Zašto moramo da obavljamo teške vežbe ako nam je priroda Bude urođena?« To pitanje postavljamo zato što ljudski život razmatramo kao predmet apstraktnog meditiranja, umesto da ga prihvatimo onakvog kakav jeste. Kada živimo svoj život, ne možemo sebi priuštiti razmatranje takvog pitanja. Radije razmišljamo o tome kako da se oslobodimo nevolja u našim životima. Stoga pitamo kako možemo da dosegnemo budastvo ako se mučimo i stežu nas nevolje u našim životima. Zahvaljujući svakodnevnim asketskim vežbama, čak i ako su naše patnje velike, možemo da dosegnemo probuđenje. Imamo cilj, suštinu ili ideju, i krećemo se prema njemu, korak po korak, neprekidno pokušavajući da ga dosegnemo. Uvek postoji nesklad između te dve sile, ali one se postepeno približavaju.

Međutim, Dogen je poricao tu »postepenost« između ljudskih bića koja pate i onih koja su probuđena. Izraz da »sva bića imaju prirodu Bude« obično se objašnjava na taj način, tj. da se Budina priroda u ljudskim bićima ostvaruje u poslednjem stupnju napredovanja prema probuđenju. Dogen je poricao takvo objašnjenje, i smatrao je da sva bića poseduju prirodu Bude. Smatrao je, takođe, da su sva bića isto što i Buda, i poricao postojanje progresivnih stupnjeva između te dve sile. Odnosno, Dogen je poricao sukcesivnost i vremenski interval između te dve sile.

Kako se, u tom slučaju, te dve različite sile mogu ujediniti u čoveku? Budizam usvaja razliku između prirode Bude i svih živih bića, ali takođe propoveda njihovo jedinstvo i identičnost. Dogen je zastupao *zisecuinen* i protivio se teoriji koja prihvata prirodni razvoj latentne prirode. Pod zisecuinenom on podrazumeva da sva bića treba da tragaju za prirodom Bude na jedinom stvarnom mestu na kojem mogu sama da se nađu, odnosno, u sadašnjem trenutku.

Dogen je istakao apsolutno jedinstvo izdižući se iznad protivrečnosti te dve sile. On je tragao za »apsolutnom afirmacijom« koja poriče odricanje, i koja se u zenu izražava terminom *mu* ili *ku*. A u Dogenovom slučaju pravo razumevanje ne stiče se intelektom, već asketskim vežbama.

Dogen je govorio da se razlika između probuđenih i neprobuđenih može sagledati u postojanju ili nepostojanju privrženosti sopstvu. Čim čovek odustane od svog sopstva i stupi na put Bude, on može da bude

* D. T. Suzuki je rekao da su metafizičke osnove važne u psihološkom doživljavanju »sagledavanja vlastite prirode«. Ovaj izraz je jedna od ključnih fraza u rečniku zen učitelja, a to je i cilj zaveta svih zen učenika. *Satori*, popularniji izraz, označava isto.

Buda a da u isto vreme trpi patnje i nevolje.

Prema Dogenu, vreme je izostajno i trenutak sadašnjosti sadrži prošlost, sadašnjost i budućnost. To se u velikoj meri razlikuje od naglašavanja sadašnjeg trenutka u cilju zaboravljanja prošlosti ili budućnosti i uživanja u sadašnjosti. U Dogenovom sagledavanju vremena bića postoje samo u sadašnjem trenutku i njihovi postupci takođe postoje samo u sadašnjem trenutku. U tome vidimo začetak prodiranja u filozofiju koja podržava tzv. ideju »ovde i sada«. Iako Dogen naglašava sadašnji trenutak, on nikada ne uči da »dobri postupci nisu neophodni; ne treba se bojati zla«.

Međutim, sedenje i meditiranje u cilju dosezanja probuđenja predstavljaju odviše sebičan pristup; budastvo ne može da se traži ili stiče za sebe, već samo njega samog radi. Dogen je navodio jednog starijeg učitelja iz svoje škole koji je rekao: »Ako želite da steknete izvesnu stvar (satori), morate prvo postati izvestan čovek (Buda). Kada postanete izvestan čovek, sticanje te izvesne stvari više vam neće predstavljati nikakvu brigu.«

Dogen takođe kaže: »Nikada ne pomišljaj da ostvariš nirvanu pomoću asketske prakse, jer se nirvana nalazi u asketskim vežbama. Onaj ko pomaže drugima da dođu do nirvane, iako on sâm nije, tog trenutka ulazi u nirvanu.«

Dogen je kritikovao egoizam i altruizam koji žele nešto u budućnosti, uvažavajući budističke vežbe zbog Budinog učenja. Dogen je rekao da je čovek, kada primenjuje Budin put, i sâm Buda. Dogenov budizam označava pravi put, koji se uopšteno naziva *dharma* ili zakon.

Život je, prema Dogenovom shvatanju vremena, ono što nema cilja u budućnosti. U sadašnjem vremenu ne postoji očekivanje ispunjenja u budućnosti. Reči »nikada ne misli na dobro i zlo, na pravo i pogrešno« ne označavaju nepoznavanje dobra i zla. To znači da čovek, kada primenjuje ono što je dobro, mora da zaboravi na sebe kao biće koje treba hvaliti. To takođe znači da treba da odustane od svih rezultata dobrih postupaka.

Dogenova filozofija otkriva se u rečima: »Ujutru jedi pirinčanu kašu, u podne – pirinač, i ako si zdrav, radi asketske vežbe, a kada se umoriš, idi da spavaš.«

To nije filozofija koja poriče prošlost i budućnost da bi istakla sadašnjost. Odnosno, ona nas uči da apsolutna sadašnjost sadrži istoriju i kulturu, i pobija postavku da je sadašnjost rob prošlosti ili sredstvo za budućnost. Jer sadašnjost, kao trenutak delanja, sadrži i prošlost i budućnost. Ako se oslobodimo neznanja o pravoj prirodi postojanja, jer posedujemo urođenu prirodu Bude, dostižemo probuđenje iako imamo svetovne brige i nevolje.

Zen kao sredstvo savetovanja

Govorili smo o životu zen sveštenika u dvorani za vežbu (sodo), primeni sanši-mompoa i gledištu na ljudsku prirodu u zenu. Uporedićemo sada sanši-mompo u zenu i savetovanje koje se razvilo u Evropi i Americi.

Pre svega, pokazaćemo da sanši–mompo u zenu jeste jedna vrsta savetovanja. Ne mislimo pritom samo na terapeutsko savetovanje, već savetovanje sagledavamo u širokom smislu, koji uključuje ne samo afektivni nivo, već i spoznajni i orijentacioni nivo. Poslužićemo se sledećom definicijom savetovanja: »Savetovanje je ono što posebni savetnik, koji pruža pomoć, saopštava u razgovoru, posredstvom medijuma jezika, nekoj osobi kako bi ona mogla da razvije svoje sposobnosti do maksimuma i pravilnije se prilagodi svojim okolnostima (Fuđita).«

»Razviti sposobnosti do maksimuma« ukazuje na dosezanje probuđenja, odustajanje od privrženosti sopstvu i razumevanje prirode sveta, onako kako smo već videli u zenu, pogotovo u učenju samog Dogena. »Pravilnije se prilagoditi svojim okolnostima« ukazuje na davanje jedinog odgovora za situaciju koja nije ničemu pripojena i na koju ništa ne utiče. H. Benoit je rekao: »U skladu sa stupnjem ograničavanja mojih mogućnosti odgovora, sa smanjivanjem moje vanjske slobode odgovora, povećava se

moj utisak unutrašnje slobode; drugim rečima, moj um je slobodniji u onoj meri u kojoj je ono što moram da razradim tačnije definisano.« Kao i da »Čovek koga je satori oslobodio može da vrši samo jednu radnju u datim okolnostima. On više ne može da čini ništa drugo osim radnje koja je potpuno adekvatna tim okolnostima.

Smatramo, zatim, da »posebni savetnik« označava autentičnu i prirodnu osobu, kao što je istakao Rodžers, pre nego osobu koja je psihološki obrazovana. Rodžers je tvrdio da njegov metod usmeravanja prema klijentu nije površan ili tehnički, već da zavisi od verovanja u »princip rasta«. U svakom slučaju, savetnik treba da ima u osnovi prihvatljiv stav prema ljudskoj prirodi.

Moramo shvatiti da se ne traži samo širina i dubina čovekovog iskustva, već i osnovno prihvatanje i verovanje u samu ljudsku prirodu. U tom smislu sasvim je jasno da zen učitelj poseduje sve kvalifikacije za najboljeg savetnika.

Što se »pružanja pomoći putem medijuma jezika« tiče, u prvom delu smo videli koliki je značaj imao razgovor između učitelja i učenika u centru za zen obuku. Imali smo takođe priliku da se pobliže upoznamo sa oblikom zen razgovora. Pogledajmo sada različite aspekte zen-mondoa. Postoje razni metodi delanja. B. Hirose ih je podelio u devet grupa:

1. Metod objašnjavanja – objašnjava se »put« kakav jeste.
2. Metod predstavljanja – pokazuje se »put« kakav jeste.
3. Metod protivrečenja – daje se logički protivrečan problem.

Probuđenje se ostvaruje bez pomoći mišljenja ili prosuđivanja.

4. Metod izazivanja zbunjenosti - probuđenje se ostvaruje zatvaranjem načina na koji se problem može rešiti (razmišljanjem).
5. Prisilni metod – ne dozvoljavajući čoveku da misli, oslobađamo ga privrženosti pojmovima ili idejama.
6. Metod udarca i uzvika – kaluđer dobija udarce i na njega se viče, a često su ti udarci sasvim iznenadni i dolaze u trenucima kada se najmanje očekuju. To ponekad izaziva duhovni preobražaj.
7. Metod sugestija – nije prinudni način, već veoma prirodni metod kojim se sugeriše da čovek treba da odbaci sve pojmove i da se probudi o samom »putu«.
8. Rasvetljavajući (ili razvijajući) metod – čovek se ne oslobađa samo privrženosti pojmovima, već se i hrabri da ga probudi sâm »put«.
9. Metod vođenja – veoma se razlikuje od prethodnog. Osoba se vodi pomoću pojmova sve dok prirodno ne stekne iskustvo nepojmovnosti.

Na sve te razne načine zen kaluđera, koga možemo smatrati pacijentom, vode do probuđenja. Možda jedinstveni metodi zen prakse mogu nešto da doprinesu veštini savetovanja.

Kaže se da pitanje i odgovor u zenu ne izrastaju u dijalog zato što se ne obavljaju intelektom. Jedno pitanje i odgovor nemaju nikakvu vezu sa sledećim pitanjem i odgovorom, što pokazuje da pitanje nije jednostavni izraz nečijih osećanja već pitanje koje se odnosi na čovekovu egzistenciju. A učiteljev odgovor postaje naredni korak prema probuđenju. Duboko poverenje između pacijenta i terapeuta je jedna od odlika zen savetovanja. Kod terapeuta vidimo savršenost specijaliste ili učitelja i zrelog čoveka uobličenog asketskim vežbama. Po tome se zen učitelj uzdiže iznad uobičajenog nivoa savetnika ili terapeuta. Što se pacijenta tiče, kaluđer želi da pronađe put kada stupi među zen sveštenstvo. Drugim rečima, kaluđer ima jaku volju za duhovnim vežbanjem. Sanši–mompo obavljaju oni koji su dosegli probuđenje i koji neposredno prenose uputstva zasnovana na putu Bude. Zbog toga ga poredimo sa zapadnjačkim savetovanjem.

Kao što smo videli u prvom delu, zen sveštenici se obučavaju u centru za zen obuku. Sada možemo da ispitamo njihov život u zen manastiru sa gledišta grupne psihoterapije.

Na pitanje »Šta je suština budizma?« jedan zen učitelj je odgovorio »Svakodnevni um je put«. To znači da se svakodnevne aktivnosti probuđene osobe prirodno usklađu-

ju sa umom Bude. Otuda se za razne grupne aktivnosti – obedovanje, spavanje, kupanje i sl. – u zen manastiru može reći da predstavljaju neku vrstu grupne terapije.

Upravo zbog zajedničkog cilja za kojim se u zen manastiru predano traga, postupci zen učitelja, dugotrajnih sledbenika *(kjusan)* i drugih kaluđera doprinose probuđenju kaluđera. Stoga između njih možemo da sagledamo razne oblike interakcija. Na primer, pomenuli smo da stari kaluđeri podstiču kaluđere koji ne praktikuju sanzen da to čine. To je odnos uzajamnog pomaganja pacijenata. Prisetimo se kako je Dogen opisivao trenutak svog probuđenja; Đu–čing je došao u dvoranu za meditiranje i, kada je otkrio da sveštenik sedi i spava, prekorio ga ovim rečima: »Zazen treba da oslobodi osobu od dualizma tela i duha. Čemu on služi ako provodiš vreme u snu?« Te reči su u Dogenu izazvale probuđenje; reči učitelja koji prekoreva kaluđera.

Korsini i Rozenberg su zabeleželi sledećih devet faktora u grupnoj psihoterapiji:

Emocionalni faktori: 1) prihvatanje, 2) altruizam, 3) transfer;

Intelektualni faktori: 4) teorija posmatrača, 5) uopštavanje, 6) intelektualisanje;

Akcioni faktori: 7) iskušavanje stvarnosti; 8) katarza ili objavljivanje; 9) interakcija.

Ovde su nam zanimljiva dva emocionalna faktora, prihvatanje i altruizam. U budizmu postoji zavet bodhisatve: umesto da odmah postane Buda, čovek se zavetuje da će spasiti sva bića i pomagati svim bićima koja pate. Takođe su nam poznate reči »primena vrline«. Ti postupci, koji poriču egoizam, tj. pravi altruizam, nikada se ne čine zbog neke nagrade. Oni se ne čine zbog drugih (ni za žrtvovanje samoga sebe), kao ni za neko idealno sopstvo u budućnosti, već jedino zbog samog puta. Kroz te vežbe ostvaruje se potpuno poricanje egoizma, te u njima vidimo prečišćeno prihvatanje i altruizam. Zasnovan na ideji da »sva živa bića imaju prirodu Bude«, zen nas poučava potpunom odricanju od privrženosti sopstvu, odnosno, satori predstavlja oslobađanje od dualizma tela i duha, od života bodhisatve.

Činjenica da zen sveštenik poseduje dva načina za dosezanje probuđenja jeste jaka tačka zena. Asketske vežbe i uzvraćajni intervjui (sanši–mompo) neodvojivi su od probuđenja.

Sanši–mompo, kao uzvraćajni razgovor, zasniva se na praksi bodhisatve. Put zena prenosi se klijentu kroz neposredni razgovor kao što se šolja vode prosipa u drugu posudu s vodom. Sanši–mompo u zenu može se nazvati zen savetovanjem. Jer zen učitelja možemo smatrati obučenim terapeutom, a kaluđera koji se obučava – pacijentom. Postoji jedna razlika u tehnici između zen učitelja i nekih terapeuta (prema Rodžersovoj školi), koji ne usmeravaju klijente na put kojim mogu da reše svoje probleme. Suština zen prakse upravo je u tome da zen učitelj, svojim duhovnim uputstvima tokom sanši-mompoa, pomogne kaluđerima da očiste svoj um od beskorisnih pojmova, kako bi na taj način zazen mogao da utiče na otkrivanje urođene prirode Bude.

Osim toga, u prosečnom slučaju savetovanja pacijent nije sposoban da se prilagodi svojoj društvenoj okolini. Dužnost terapeuta jeste da pomogne svom pacijentu da se prilagodi okolini. U slučaju zen kaluđera ne radi se o slučaju prilagođavanja društva, već o prilagođavanju »putu«. Kaluđer nastoji da se prilagodi kombinujući duhovna uputstva svoga učitelja sa vežbama zazena.

Izvesnu sličnost nalazimo i između sanši–mompoa i učenja V. Frankla, koji u svojoj terapiji pokušava da poduči klijenta samom smislu života kako bi, bez obzira u kakvim se okolnostima nađe, mogao da se prilagodi. Zen učitelj nastoji da probudi u kaluđeru svet o postojanju urođene prirode Bude. Kada to shvati, kaluđer može da se prilagodi svim okolnostima u životu. Naravno, između ova dva primera postoje neke razlike. Ona se, pre svega, vidi u upotrebi pojmova. Frankl koristi i pojmove da bi pomogao svom klijentu da shvati vrednost života, dok zen učitelj nastoji da oslobodi svog učenika od svakog pojmovnog mišljenja.

U ovom tekstu nastojali smo da pokažemo neke sličnosti između prakse zen budizma u sekti soto i primene modernog savetovanja. Iako je ovo samo površinska studija, smatramo da bi potpunije poznavanje sanši-mompoa dalo značajan doprinos primeni savetovanja.

(Iz knjige *Psychology of Zen*, tom I i II, Komazawa University, Tokio, 1977.)

S engleskog preveo
David Albahari



Zen meditacija – smisao i praksa

Jasutani–roši[1]

[1] Jasutani-roši (učitelj zena) umro je u svom manastiru 28. marta 1973. u osamdeset osmoj godini. Upravo se spremao da doručkuje kada se svalio i preminuo bez bola. Nedelju dana ranije snaga je počela da mu kopni, pa se sve više odmarao tokom svog napornog rasporeda predavanja. Tri dana pre nego što je izdahnuo dvanaest osoba je poslednji put dobilo od njega uputstva u četrdesetpet-minutnoj svečanoj službi zvanoj *đukaj.* Kasnije se poverio bliskim učenicima: »Ovo je moj poslednji đukaj. Prošao sam kroz njega zahvaljujući čistoj snazi volje«.

1. Teorija i praksa zazena

Ono o čemu ću vam govoriti zasniva se na učenju mog duboko poštovanog učitelja Daiun[2] Harada–rošija. Mada je sam pripadao školi soto, budući da nije mogao u njoj da nađe istinski usavršenog majstora, posvetio se vežbanju u dva manastira škole rinzaj, prvo u Šogen–điju, a zatim u Nanzen–điju. Konačno je u Nanzen–điju, pod vođstvom istaknutog majstora Dokutan–rošija, dosegao najdublju tajnu zena.

Mada je nesumnjivo tačno da se čovek mora podvrgnuti uvežbavanju zena da bi razumeo istinu zena, Harada-roši je osećao da je savremeni um daleko više obavešten, te da bi za početnike predavanja ove vrste mogla biti značajna kao uvod u praksu. Povezao je najbolje iz obe škole i stvorio jedinstven način podučavanja zena. Nigde u Japanu nećete naći tako potpuno i jezgrovito izloženo učenje zena, tako dobro prilagođeno ćudi savremene svesti kao što je to u njegovom manastiru. Budući da sam dvadeset godina bio njegov učenik, osposobljen sam, zahvaljujući njegovoj pomoći, da u izvesnoj meri otvorim oko Svesti.

Pre početka svojih predavanja, Harada-roši bi savetima u pogledu načina slušanja načinio uvod. Prvo uputstvo bilo je da bi svako trebalo da sluša sa otvorenim očima usmerenim ka njemu – drugim rečima celim svojim bićem – jer je utisak primljen samo slušanjem veoma površan, srodan onom pri slušanju radija. Zatim bi naglasio da bi svako trebalo da sluša predavanje kao da je upućeno njemu samom, kao što bi idealno i trebalo da bude. Ljudska je priroda takva da ako slušaju dvoje, svako se smatra napola odgovornim za razumevanje, a ako sluša desetoro, svako oseća desetinu odgovornosti. Međutim, budući da vas ima tako mnogo, a ono što imam da kažem isto je za sve, zamolio bih vas da se spojite. Morate pri svemu tome slušati kao da ste potpuno sami i

[2] Zenovsko ime koje znači »Veliki oblak«. Njegovo drugo ime je Sogaku.

smatrati sebe odgovornim za sve što je rečeno.

Ovo izlaganje je podeljeno na dvanaest delova, koji će biti pokriveni u nekih osam predavanja. Prvo se odnosi na razlog postojanja zazena i neposrednih načina praktikovanja; drugo na posebne mere predostrožnosti; a sledeća predavanja na posebne probleme koji se javljaju pri zazenu, kao i na njihova razrešenja.

U suštini stvari, znanje teorije ili načela zazena nije preduslov praktikovanja. Onaj ko vežba pod vođstvom usavršenog majstora neizbežno će shvatiti ovu teoriju kroz postupno sazrevanje sopstvene prakse. Pa ipak, današnji učenici, budući više razumski patvoreni od svojih prethodnika u zenu, neće postupati po uputstvima bez ustezanja; oni prvo moraju znati razloge koji stoje iza njih. Zato osećam obavezu da se bavim teorijskim pitanjima. Međutim, teškoća sa teorijom je u njenoj beskonačnosti. Buddhistički zapis, buddhističko učenje i buddhistička filozofija nisu ništa drugo do razumski izrazi zazena, a sam zazen je njihov praktički prikaz. Iz ovog prostranog polja sada ću izvući ono što je najvažnije za vašu praksu.

Počećemo sa Buddhom Šakjamunijem.[3] Mislim da svi znate da je prvo krenuo putem asketizma, podvrgavanja mučenjima i uzdržavanju koje drugi pre njega nikada nisu pokušali, uključujući dugo gladovanje. Međutim, nije uspeo da dosegne buđenje ovim sredstvima i polumrtav od gladi i iscrpljenosti shvatio je uzaludnost praćenja puta koji jedino može okončati smrću. Tako je popio pirinčano mleko koje mu je ponudila zabrinuta seoska devojka, postepeno popravio zdravlje i odlučio da nastavi srednjim putem, između samoodricanja i samoudovoljavanja. Zatim se šest godina posvetio isključivo zazenu,[4] i napokon, osmog decembra ujutro, u trenu kada je ugledao planetu Veneru (Zornjaču) kako sija na istočnom nebu, postigao je savršeno buđenje. Verujemo da je sve ovo istorijska činjenica.

Reči koje je Buddha nehotično izgovorio u tom trenutku različno su zabeležene u buddhističkim spisima. Po *Kegon (Avatam saka) sutri.*[5], u trenutku buđenja iz njega je samonikla objava: »Čudo nad čudima! Po sebi, sva živa bića su buddhe, obdarena mudrošću i vrlinom, ali ljudi to ne opažaju jer im je svest izokrenuta zabludnim mišljenjem.« Prvo oglašenje Buddhe čini se zastrašujućim i začuđujućim. Da, zaista, kako je čudesno to što je svako ljudsko biće, bilo pametno ili glupo, muško ili žensko, ružno ili lepo, upravo takvo kakvo je, celo i potpuno. To će reći, priroda svakog bića je bitno bez mane, savršena, istovetna onoj Amide, ili bilo kojeg drugog buddhe. Prva objava Šakjamunija Buddhe je takođe najviši zaključak buddhizma. Ipak čovek, nemiran i zabrinut, provodi polumahnit život, jer je njegov, um, budući čvrsto obložen zabludom, pometen. Zato nam je potrebno da se vratimo našem izvornom savršenstvu, da prozremo pogrešnu sliku o sebi samima kao nepotpunim i grešnim i da se probudimo u našoj bitnoj čistoti i celovitosti.

Najdelotvornije sredstvo usavršavanja ovoga je zazen. Nije samo Buddha Šajkamuni dosegao potpuno buđenje kroz zazen, već i mnogi njegovi učenici. Štaviše, u toku 2500 godina od Buddhine smrti, nebrojeni sledbenici u Indiji, Kini i Japanu, dokopavši se ovog, jednog te istog ključa, razrešili su najosnovnije od svih pitanja: »Kakvo je značenje života i smrti?«. Čak i danas, mnogo je onih koji su odbacivši brigu i strepnju, oslobodili sebe kroz zazen.

U biti, nema razlike između najsavršenijeg Buddhe i nas, običnih. Ovo »u biti« može se povezati sa vodom. Jedna od uočljivih

[3] Tradicionalna japanska reč je *O-Shaka-sama.* Izraz je kako poštovanja, tako i bliskosti. O i *sama* su počasni izrazi i više nego pokušaj približnog prevoda. (Sakjamuni znači utihnuli mudrac iz plemena Šakja. – Prim. prev.).

[4] Drugi izvori navode da je od njegovog odlaska iz doma do najvišeg probuđenja proteklo šest godina.

[5] Sutra znači zapis (Prim. prev.)

osobina vode je njena prilagodljivost: bilo da je nalivena u oblu ili rogljastu posudu, ona poprima isti oblik. Mi posedujemo istovetnu prilagodljivost, ali budući da živimo sputani i okovani usled neznanja sopstvene prirode, izgubili smo tu slobodu. Da nastavimo metaforu, možemo reći da je svest buddhe poput mirne vode, duboka, kristalno čista, na kojoj se »mesec istine« odražava potpuno i savršeno. Svest običnog čoveka je, sa druge strane, kao tamna voda koju stalno uzmućuju bure varljive misli, nesposobna da odrazi mesec istine. Mesec i pored svega postojano sija nad talasima, ali budući da su vode uznemirene, mi smo nesposobni da vidimo njegov odraz. Zato provodimo osujećen i besmislen život.

Kako možemo mesecom istine potpuno osvetliti naše ličnosti i živote? Prvo je neophodno pročistiti vodu, smiriti uzburkane talase obustavljanjem vetrova rasudnih misli. Drugim rečima, moramo čistiti našu svest od onoga što se u *Kegon (Avatamsaka) sutri* naziva »pojmovno mišljenje čoveka«. Većina ljudi smatra veoma vrednim apstraktno mišljenje, ali je buddhizam jasno pokazao da razlikujuće mišljenje leži u korenu obmane. Jednom sam čuo nekog da kaže: »Misao je bolest ljudskog uma«. Sa buddhističke tačke gledišta ovo je potpuno istinito. Dakako, apstraktno mišljenje je korisno kada se mudro koristi – što će reći, kada su njegova priroda i ograničenja ispravno shvaćeni – ali dokle god se ljudska bića prepuštaju ropstvu sopstvenom razumu, njegovoj upravi i sputavanju, dotle se zaista mogu smatrati bolesnim.

Sve su misli, bile one oplemenjujuće ili unižavajuće, promenljive i nestalne; sve imaju početak i kraj, a to važi kako za misao nekog razdoblja tako i za misao nekog pojedinca. U buddhizmu se prema misli odnosi kao prema »toku života – i smrti«. Važno je u ovom spoju raspoznati ulogu prolaznih misli od one učvršćenih predstava. Nesumične ideje su uslovno bezazlene, ali ideologije, verovanja, shvatanja, gledišta, da ne pominjemo činjenično znanje sakupljeno od rođenja (za šta prianjamo), sve su to senke koje skrivaju svetlo istine. Dokle god vetrovi mišljenja uznemiravaju vodu prirode sopstva, mi ne možemo raspoznati istinu od neistine. Zato je neodstupno da se ovi vetrovi smire. Kada jednom uminu, talasi jenjavaju, zamućenost se bistri i mi neposredno sagledavamo da mesec istine nikada nije prestajao da sija. Trenutak takvog uvida je kenšo, to jest ozarenje, spoznaja prave suštine prirode sopstva. Za razliku od moralnih i filozofskih ideja koje su promenljive, istinski uvid je neprolazan. Sada, po prvi put, možemo da živimo sa unutrašnjim mirom i dostojanstvom, oslobođeni smušenosti i teskobe, u saglasju sa našim okruženjem.

Ukratko sam vam govorio o ovim pitanjima, ali nadam se da sam uspeo da vam predočim značaj zazena. Pričajmo sada o praksi. Prvi korak je odabiranje tihog prostora za sedenje. Položite mekanu rogozinu, ili dušek širok i dug jedan metar, a u vrhu ovog prostora mali kružni jastuk (oko četrdeset santimetara u prečniku) za sedenje, ili upotrebite četvrtasti jastuk savijen na dvoje, ili čak savijen ili zamotan prekrivač. Preporučljivo je ne nositi uske pantalone ili čarape budući da to utiče na položaj ukrštenih nogu i stopala. Iz mnogih razloga najbolje je sedeti u punom lotosovom položaju. Da bi se smestili u puni lotos, položite stopalo desne noge na bedro leve, a stopalo leve noge na butinu desne. Suština ovog posebnog načina sedenja je da uspostavljanjem široke, čvrste osnove prekrštenim nogama i kolenima koja dodiruju asuru, postižete mirnu i potpunu ravnotežu. Kada je telo nepokretno, misli nisu uskomešane telesnim pokretima i um se lakše utišava.

Ako vam je teško da sedite u punom lotos položaju zbog bola, sedite u polu-lotos tako što ćete staviti stopalo leve noge na bedro desne, a desnu nogu ispod leve butine. Onima koji nisu navikli na sedenje prekrštenih nogu, čak i ovaj položaj može biti težak. Verovatno ćete naići na teškoću da zadržite oba kolena na rogozini i moraćete da pritiskate jedno, ili oba na dole sve dok i ne ostanu tako. U oba položaja, i u punom lotosu i u polu-lotosu, gornje stopalo može biti promenjeno kada noge postanu umorne.

Onima kojima su ovi uobičajeni položaji

za zazen zaista neudobni ostaje kao mogućnost tradicionalan japanski način sedenja na petama i potkolenicama. Ovaj položaj može se olakšati postavljanjem jastuka između peta, a ispod zadnjice. Prednost ovog položaja je što se leđa mogu sa lakoćom držati uspravno. Međutim, ako se svi ovi položaji pokažu suviše bolnim, možete upotrebiti stolicu.[6]

Zatim stavite desnu šaku u krilo, sa dlanom okrenutim na gore, a levu šaku, sa dlanom na gore, preko desnog dlana. Lagano spojte vrhove palčeva obe ruke tako da zajedno sa prstima oblikuju spljoštenu kružnicu. Desna strana tela je delatna strana, leva povučena. U skladu sa ovim, tokom zazena potiskujemo delatnu stranu položivši levo stopalo i levu šaku na desne udove kao dodatnu pomoć u dosezanju najvišeg stepena smirenosti. Međutim, ako pogledate likove Buddhe, primetićete da je položaj udova obrnut. Značenje ovoga je da je Buddha, za razliku od nas ostalih, delatno uključen u zadatak oslobađanja.

Pošto ste prekrstili noge, savite se napred tako da izbacite zadnjicu, a zatim lagano vratite truplo do uspravnog položaja. Glava bi trebalo da bude uspravna; ako se gleda sa strane, vaše uši trebalo bi da budu u liniji sa vašim ramenima, a vrh nosa u liniji sa pupkom. Telo od struka na gore trebalo bi da bude bez težine, oslobođeno pritiska ili napetosti.[7] Oči držite otvorenim, a usta zatvorena. Vrh jezika trebalo bi da lako dodiruje gornje zube. Ako zatvorite oči pašćete u tupo i pospano stanje. Pogled bi trebalo da bude spušten bez usredsređivanja na bilo šta posebno, ali pazite da ne nagnete glavu napred. Iskustvo je pokazalo da je um najutihnuliji, najmanje zamoren i napet kada su oči u spuštenom položaju.

Kičmeni stub mora biti uspravan sve vreme. Ovo uputstvo je važno. Kada je telo pogureno, ne samo da se javlja pritisak na unutrašnjim organima, što utiče na njihov slobodni rad, već i pršljenovi, dodirujući živce, mogu uzrokovati napetost ove ili one vrste. Budući da su telo i svest jedno, svako pogoršanje telesnih tokova neizbežno uključuje svest i smanjuje njenu jasnoću i usredsređenost, što je suštinsko za plodnu koncentraciju. Sa čisto psihološke tačke gledišta, kruta uspravljenost je isto toliko nepoželjna koliko i poguren položaj, jer prvo proističe iz nesvesnog ponosa, a drugo iz prezira, a pošto su oba utemeljena u egu, podjednako predstavljaju branu probuđenju.

Nastojte da držite glavu uspravno; ako se naginje napred, ili nazad, ili u stranu i ostane tako znatno vreme, ishod može biti grč u vratu.

Kada ste zauzeli ispravan položaj, udahnite duboko, zadržite za trenutak dah, zatim izdahnite lagano i tiho. Ponovite ovo dva ili tri puta, dišući uvek kroz nos. Posle toga dišite prirodno. Kada se priviknete na ovaj postupak, jedan duboki udah i izdah na početku će biti dovoljni. Posle toga, dišite prirodno, bez nastojanja da upravljate dahom. Sada nagnite telo prvo na desnu stranu onoliko koliko je to mogućno, zatim na levu, oko sedam-osam puta, počevši širokim njihanjem, a nastavivši manjim, sve dok se trup prirodno ne smiri u središtu.

Sada ste spremni da usredsredite svoj um. Postoji mnogo dobrih načina za usredsređenje koje su nam zaveštali naši prethodnici u zenu. Najlakši za početnike je brojanje dolazaćeg i odlazećeg daha. Vrednost ove posebne vežbe leži u činjenici da je sve razmišljanje isključeno i razlikujući um smiren. Tako su talasi misli utišani, a postupno usredotočenje uma postignuto. Za početak, brojte i udahe i izdahe. Kada udišete usredsredite se na »jedan«, kada izdišete na »dva« – i tako dalje, sve do deset. Onda se vratite na »jedan« i još jednom brojte sve do deset, zatim ponovite kao i ranije. Ako se zabrojite, vratite se na »jedan«. Upravo je tako jednostavno.

Kao što sam ranije naglasio, prolazne misli koje prirodno protiču kroz um nisu same po sebi smetnja. Nesrećom, ovo se obi-

6 Za sve ove položaje, uključujući i onaj široko rasprostranjen u buddhističkim zemljama jugoistočne Azije, pogledati crteže.

7 Ravnotežni centar tela-svesti trebalo bi da se nalazi oko pet santimetara ispod pupka.

čno ne shvata. Čak i među Japancima koji praktikuju zen pet i više godina, ima mnogo onih koji pogrešno razumeju zen praksu kao obustavljanje svesti. Postoji zaista vrsta zazena kojoj je svrha postizanje ovoga[8], ali to nije tradicionalni zazen zen buddhizma. Morate shvatiti da ćete, bez obzira kako predano brojite vaše dahove, još uvek opažati ono što je u vašem obzorju pošto su vam oči otvorene i da ćete čuti prirodne zvukove oko sebe budući da vam uši nisu zapušene. A pošto, slično tome, vaš mozak ne spava, različiti misaoni oblici će proletati kroz vaš um. Međutim, oni neće sprečiti, ili umanjiti učinke zazena, sve dok ne prionete uz njih procenivši ih »dobrim«, ili pokušate da ih sprečite, odnosno isključite shvativši ih kao »loše«. Nijedan opažaj ni čulni nadražaj ne smete gledati kao smetnju zazenu, niti bi trebalo da ijedan od njih pratite. Ovo naglašavam. »Pratiti« jednostavno znači da se u činu viđenja vaš pogled zadržava na predmetima; u toku slušanja, da vaša pažnja prebiva na zvucima, a u toku mišljenja, da vaš um prianja uz ideje. Ako dopustite da budete rastrojeni na ovakav način, vaše će usredsređenje na brojanje dahova biti ometano. Da ponovimo: dopustite da se nasumične misli javljaju i nestaju, ne dangubite sa njima i ne pokušavajte da ih isključite, već usredsredite svu svoju snagu na brojanje udaha i izdaha.

Završavajući sedenje, ne ustajte naglo, već počnite sa njihanjem sa strane na stranu, prvo u malim otklonima, a zatim u širim, otprilike šest puta. Opazićete da su vaši pokreti u ovoj vežbi obrnuti od onih sa kojima ste započeli zazen. Ustanite i tiho hodajte okolo sa drugima, vežbajući ono što se naziva *kinhin*, oblik zazena u hodanju.

Kinhin se izvodi postavljanjem desne pesnice, sa palcem u njoj, na grudi, levog dlana preko nje, dok su oba lakta savijena pod pravim uglom. Držite ruke u pravoj liniji, telo uspravljenjo, oči usmerene prema tački udaljenoj oko dva metra ispred stopala. Istovremeno, dok hodate sporo po prostoru, nastavite sa brojanjem izdaha i udaha. Počnite da hodate levom nogom, i to tako da stopalo utone u pod, prvo peta pa prsti. Hodajte mirno i postojano, uravnoteženo i sa dostojanstvom. Ne sme se hodati odsutnog duha, um mora biti usredsređen na brojanje. Preporučljivo je hodati najmanje pet minuta na ovaj način, posle svakog razdoblja sedenja od dvadeset do trideset minuta.

Shvatite ovo hodanje kao zazen u pokretu. Škole rinzaj i soto znatno se razlikuju po načinu izvođenja kinhina. U školi rinzaj hodanje je brzo i snažno, dok je u soto sporo i lagano; u stvari, za vreme jednog daha napredujete samo petnaestak santimetara. Moj učitelj Harada-roši preporučio je brzinu negde između ove dve, pa je to način koji praktikujemo ovde. Dalje, škola rinzaj poklapa levom rukom desnu, dok se u soto desna postavlja povrh. Harada-roši je osećao da je rinzaj način postavljanja leve ruke odozgo povoljniji, te ga je uveo u svoje učenje. Mada ovakvo hodanje otklanja ukočenost nogu, ovo olakšanje bi trebalo shvatiti kao uzgredni učinak, a ne kao glavnu svrhu kinhina. U skladu s tim, oni koji broje dahove trebalo bi da nastave brojanje tokom kinhina, a oni koji rade na koanu trebalo bi da nastave sa tim.

Ovim se završava prvo predavanje. Nastavite da brojite vaše udahe i izdahe kao što sam vas uputio, sve dok se ponovo ne susretnemo.

2. *Mere predostrožnosti u zazenu*

U ovom predavanju za nijansu će izmeniti vaše vežbe disanja. Jutros sam vam rekao da brojite »jedan« dok udišete, a »dva« dok izdišete. Ubuduće, želim da brojite »jedan« samo pri izdahu, tako da jedan pun dah (izdah i udah) bude »jedan«. Ne uznemiravajte se brojanjem udaha; brojte samo »jedan«, »dva«, »tri«, i tako dalje, pri izdahu.

Preporučljivo je raditi zazen sučelice zidu, zavesi, ili nečem sličnom. Nemojte sedeti suviše daleko od zida, niti priljubljeni nosem uz njega; najpovoljnije rastojanje je šezdeset do sto santimetara. Takođe, nemojte sedeti pred nemirnim prizorom, jer skreće pažnju, ili tako da gledate u prijatan predeo koji bi vas naveo na iskušenje da napustite zazen kako bi mu se divili. U vezi s ovim, zapamtite da vi ne pokušavate zaista, iako su vam oči otvorene, da vidite. Zbog svih ovih razloga je najmudrije sedeti ispred zida. Međutim, ako vam se desi da radite zazen u rinzaj manastiru, nećete imati drugog izbora nego da sedite okrenuti ka drugima, pošto je to ustanovljen običaj u ovoj školi.

Verovatno ćete otkriti da vas prirodni zvuci, na primer buba, ptica, ili tekuće vode, neće uznemiravati, niti ravnomerno kucanje sata, ili vrčanje motora. Međutim, iznenadni zvuci, kao buka aviona, potresni su. Ravnomerni zvuci mogu biti korisni. Jedan moj učenik je dosegao probuđenje koristeći zvuk pirinča koji pada dok je radio zazen. Najneprijatniji zvuci su ljudski glasovi, bilo da se čuju neposredno, bilo preko radija, ili televizije. Zato, kada počinjete zazen, nađite prostor koji je daleko od takvih zvukova. Međutim, kada vaše sedenje bude sazrelo, neće vas uznemiravati nikakava buka.

Pored ožavanja sobe urednom i čistom, trebalo bi da je ukrašavate cvećem i da palite mirišljave štapiće, budući da to pružajući osećaj čistote i svetosti, olakšava povezivanje sa zazenom, a tako i smirenje i ujedinjenje uma. Odenite jednostavnu, udobnu odeću koja će vam pružiti osećaj čistoće i dostojanstva. Bolje je uveče ne nositi noćnu odeždu, ali ako je tako vruće da se postavlja pitanje da li ćete raditi zazen u noćnoj košulji ili ne, svakako obucite pidžamu; ali budite čisti i uredni.


1. Lotos

Soba ne bi trebalo da bude ni suviše svetla ni suviše tamna. Možete staviti tamne zavese ako je suviše svetla, ili možete koristiti male električne svetiljke ako je mračno. Dejstvo mračne sobe isto je kao i zatvorenih očiju: sve otupljuje. Najbolja je neka vrsta sutona. Zapamtite, buddhistički zazen nema svrhu da učini um nedelatnim, već smirenim i sjedinjenim usred delovanja.

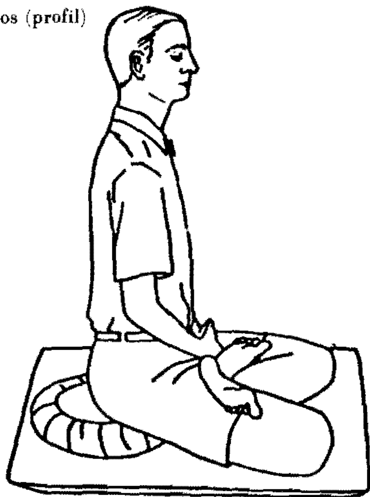
Soba puna svežeg vazduha, koja nije ni previše topla leti, ni previše hladna zimi, savršena je. Mučenje tela nije svrha zazena, zato nije potrebno boriti se sa izuzetnom hladnoćom, ili toplotom. Međutim, iskustvo je pokazalo da čovek bolje radi zazen kada pomalo oseća hladnoću; suviše topla soba izaziva pospanost. Produbljivanjem predanosti zazenu prirodno će otpasti i briga o hladnoći, ili toploti. Ipak, mudro je brinuti se o zdravlju.

Sada razgovarajmo o najboljem vremenu za zazen. Za odlučne i žudne napretka bilo koje doba dana ili godine podjednako je dobro. Međutim, za one koji su zaposleni, najbolje vreme je ujutro, ili uveče, ili još bolje, oba. Pokušajte da sedite svakog jutra, poželjno je pre doručka, i uveče pred sam odlazak u postelju. Međutim, ako možete da sedite samo jednom – a trebalo bi da sedite barem jednom dnevno – razmotrite prednosti jutarnjeg i večernjeg sedenja. Svako ima svoje prednosti i mane. Ako nalazite da su i jutro i veče podjednako dobri i pitate me koje bih preporučio (jer možete da sedite samo jednom dnevno), odgovorio bih jutro, iz sledećih razloga. Rano ujutro ne dolaze posetioci, dok vas uveče po svoj prilici mogu prekinuti. Takođe, jutro je – svakako, u gradu – mirnije od večeri, budući da ima manje kola na ulicama. Dalje, pošto ste ujutro odmorni i pomalo gladni, u dobrom ste stanju za zazen, dok ste uveče, kada ste umorni i kada ste se najeli, verovatno otupljeni. Bu-

[8] Šodo zen (vidi kasnije).

dući da je teško raditi zazen sa punim stomakom, bolje je, kada ste početnik, ne sedeti neposredno posle obroka. Međutim, pre jela zazen se može praktikovati dosta uspešno. Kako vaša predanost bude rasla, tako će postajati manje važno da li sedite pre, posle ili za vreme obroka.

Koliko dugo bi trebalo raditi zazen u toku jednog sedenja? Nema opšteg pravila, jer se javljaju odstupanja u zavisnosti od žudnje za napredovanjem, ili od zrelosti praktikovanja. Za početnike je kraće vreme bolje. Ako sedite predano pet minuta dnevno u toku jednog ili dva meseca, želećete da povećate sedenje na deset minuta, ili više. Kada budete bili u stanju da sedite oštrog uma, recimo, trideset minuta bez pola, ili osećaja neudobnosti, počećete da stičete osećaj smirenosti i blagodati prouzrokovanih zazenom i želećete da vežbate redovno. Iz ovih razloga preporučujem početnicima da sede kraće. Sa druge strane, ako biste od početka prisiljavali sebe da sedite duže, bol u nogama bi mogao da postane nepodnošljiv pre nego što postignete smirenost uma. Tako ćete se brzo umoriti od zazena osećajući da je to gubljenje vremena, ili ćete stalno gledati na sat. Na kraju ćete doći do toga da vam se zazen ne dopada i prestaćete da sedite. Ovo se često događa. A sada, iako sedite samo deset minuta svakog dana, ili tako nešto, možete nadoknaditi kratkoću snažnim usredsređivanjem na brojanje svakog daha, tako povećavajući njegov učinak. Ne smete brojati odsutnog duha, ili po navici, kao po dužnosti.


2. Lotos (profil)

Uprkos svojoj sposobnosti da sedite jedan sat, ili više, s osećajem izuzetne smirenosti, mudro je ograničiti sedenje na razdoblja od oko trideset ili četrdeset minuta. Obično nije preporučljivo raditi zazen duže od ovoga u toku jednog sedenja pošto um ne može da izdrži tu snagu i oštrinu, zbog čega vrednost sedenja opada. Bez obzira da li se to opaža ili ne, postupno smanjivanje usredsređujuće snage uma preovlađuje. Iz ovih razloga bolje je trideset, četrdeset-minutna razdoblja sedenja pratiti zazenom u hodanju. Rukovodeći se ovim obrascem, zazen se može raditi ceo dan, ili nedelju dana, sa dobrim učincima. Međutim, što je duži zazen, to bi više vremena trebalo posvetiti kinhinu. U stvari, mogla bi se ovoj praksi korisno dodati razdoblja rada rukama, kao što je to činjeno u manastirima zena od najstarijih vremena. Nije potrebno reći da u toku ovakvog rada morate održavati jasnu budnost ne dopuštajući da postanete rastreseni ili tupi.

Nekoliko reči o hrani. Bolje je jesti najviše do osamdeset odsto vaših mogućnosti. Japanska izreka kaže da osam delova punog stomaka hrane čoveka; ostala dva hrane lekara. U *Zazen Jođinki* (Merama predostrožnosti u zazenu), sakupljenim pre oko 650 godina, kaže se da bi trebalo jesti do dve trećine mogućnosti. Dalje se kaže da bi za ishranu trebalo odabrati povrće (naravno, ishrana mesom nije u tradiciji buddhizma i bila je tabu u vreme pisanja *Jođinki*), kao što je planinski krompir, susam, kisele šljive, crni pasulj, pečurke kao i koren lotosa; a takođe se preporučuju različite vrste morskih algi, koje su veoma hranljive i ostavljaju alkalni talog u telu. Ja nisam veliki poznavalac vitamina, minerala i kalorija, ali je činjenica da danas najveći broj ljudi jede hranu koja stvara suviše mnogo kiseline u krvi, a veliku zaslugu za ovo ima meso. Jedite više povrća pomenutih vrsta zbog njihovog alkalnog učinka. U starim vremenima postojala je *jang-jin* ishrana. *Jang* je bio alkalijum, a *jin* je bila kiselina; stare knjige su upozoravale da hrana ne sme biti ni previše *jang*, ni previše *jin*. To je suština onoga što sam vam upravo rekao.

Dolazimo do tačke u sedenju kada će u vašoj svesti iskrsavati uvidi o vama samima. Na primer, odnosi koji su ranije bili nerazumljivi iznenada će biti raščišćeni, a lična teška sporna pitanja naglo razrešena. Ako ne beležite stvari koje želite da zapamtite, ovo vas može uznemiravati i tako uticati na usredsređenje. Iz ovih razloga možete, kada sedite sami, držati olovku i beležnicu pored sebe.

3. *Varljiva priviđenja i utisci*

Ovo je treće predavanje. Pre nego što počnem, uputiću vas na nov način usredsređenja. Umesto da brojite izdahe, kao do sada, brojte »jedan« pri prvom udahu, »dva« pri sledećem udahu, i tako do deset. Ovo je teže od brojanja izdaha, jer se sva misaona i telesna delatnost vrši pri izdisanju daha. Na primer, upravo pre nego što će skočiti, životinje uzimaju dah. Ovo načelo je veoma dobro poznato u kendo borbi, ili u đudou, u kojima se uči da se pažljivim posmatranjem protivnikovog disanja predupredi njegov napad. Mada je ova vežba teška, morate pokušati da je praktikujete kao još jedno sredstvo usredsređivanja uma. Pre nego što se ponovo budemo susreli, usredsređujte se na brojanje udaha, isto kao i ranije, ne glasno, već samo u svesti. Međutim, nije preporučljivo ovo praktikovati dugo. Ako radite sami, nedelju dana će biti dovoljno.

Makjo su pojave – priviđenja, opsene, tlapnje, otkrivenja, varljivi utisci – koje je onaj koji praktikuje zazen sklon da doživljava na određenom stepenu razvoja sedenja. *Ma* znači »đavo« a *kjo* »stvarni svet«. Stoga makjo znači uznemiravajuće, ili »đavolske« pojave koje se nekome prikazuju u toku zazena. Ove pojave nisu po sebi loše. One postaju ozbiljna smetnja praksi samo ako čovek nije upoznat sa njihovom pravom prirodom i ako biva njima zaveden.

Reč makjo je upotrebljena i u opštem i u posebnom smislu. Najšire govoreći, ceo život običnog čoveka nije ništa drugo do makjo. Čak i takve boddhisatve kao što su Monđu i Kanon, mada visoko razvijeni, još uvek imaju u sebi tragove makjoa; u suprotnom bila bi najviše buddhe, potpuno oslobođeni od ovoga. Onaj ko prione uz ono što uvidi kroz satori, još uvek se zapetljava u svetu makjoa. Tako, vidite, čak i posle probuđenja postoji makjo, ali mi nećemo razmatrati ovu stranu stvari u ovim predavanjima.

U izvesnom smislu je broj makjoa koji se mogu javiti neograničen: odstupa u skladu sa ličnošću i ćudi onoga koji sedi. U *Rjogon (Surangama) sutri* Buddha upozorava na pedeset različitih vrsta, ali naravno on ukazuje samo na najuobičajenije. Ako učestvujete na *sešinu* koji traje pet do sedam dana i ako ste prilježni, trećeg dana ćete po svoj prilici doživeti makjoe različitih stepena jačine. Pored onih koji sadrže priviđenja, postoje mnogi makjoi koji su povezani sa čulom dodira, mirisa, ili sluha, ili koji katkad iznenada pokrenu telo sa strane na stranu, ili napred-nazad, ili ga saviju na jednu stranu, ili učine da ga osećate kao da tone, ili da se podiže. Neretko, reči neobuzdano grunu, ili ređe, čoveku se čini da oseća poseban, prijatan miris. Ima čak slučajeva kada bez svesnog uvida čovek zabeleži stvari za koje


3. Polu-lotos

se ispostavi da su proročki tačne. Veoma su uobičajena vizuelna priviđenja. Radite zazen sa otvorenim očima, kad neočekivano, uzvišenja na slamarici ispred vas počinju da se kreću gore-dole kao talasi. Ili bez upozorenja, sve ispred vaših očiju postaje belo, ili crno. Čvor u drvetu vrata može iznenada postati zver, ili zao duh, ili anđeo. Jedan moj učenik je imao priviđenja maski – maski zlog duha, ili lakrdijaša. Pitao sam ga da li je ikada imao bilo kakav posebni doživljaj sa maskama, a on mi je odgovorio da ih je video na svetkovini u Kjušju [9] kada je bio dete. Jednom čoveku kojeg sam poznavao izuzetno je ometalo praksu priviđenje Buddhe i njegovih učenika koji su hodali oko njega i pojali sutre i jedino što je mogao da učini da bi odagnao opsenu, bilo je da skoči u ledeno hladnu vodu i da u njoj provede dva-tri minuta.

Mnogi makjoi pogađaju sluh. Neko može čuti zvuk klavira, ili snažnu buku, kao što je eksplozija (koju ne čuje niko drugi) i da zaista skoči. Jedan moj učenik je uvek čuo zvuk flaute od bambusa za vreme zazena. Mnogo godina ranije učio je da svira na ovoj flauti, ali je odavno odustao; međutim zvuk mu se uvek vraćao kada bi sedeo.

U *Zazen Jođinki* nalazimo sledeće o makjou: »Telo se može osećati kao da je toplo ili hladno, ili kao da je od stakla, ili kao da je tvrdo, ili teško, ili lagano. Ovo se dešava jer dah nije dobro usaglašen (sa umom), pa ga je potrebno pažljivo podesiti.« Zatim se u nastavku kaže: »Može se doživeti osećaj tonjenja, ili lebdenja, može se naizmenično osećati maglovita i oštra budnost. Učenik može razviti veštinu gledanja kroz čvrste predmete, upravo kao da su prozirni, ili može doživeti svoje sopstveno telo kao da je od providne materije. Može videti buddhe i bodhisattve. Mogu ga neočekivano pogoditi duboki uvidi, ili delovi sutri, koji su bili posebno teški za razumevanje, mogu iznenada postati bliještavo jasni. Sva ova neobična priviđenja i utisci predstavljaju samo pokazatelje pogoršanja koje se javlja na osnovu loše usklađenosti uma sa dahom.«

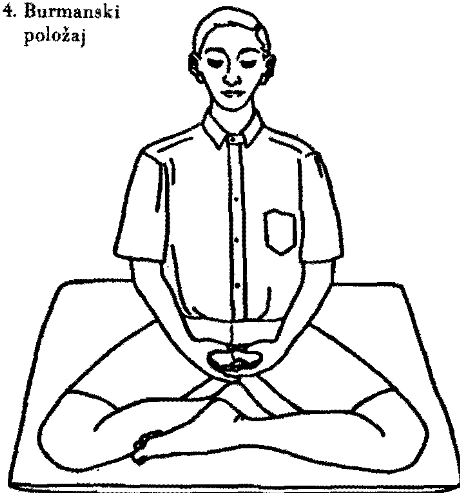
[9] Najjužnije od svih japanskih glavnih ostrva.

Druge religije i škole polažu veliku pažnju na iskustva koja sadrže viđenja boga, ili božanstva, ili slušanje nebeskih glasova, izvođenje čuda, primanje božanskih poruka ili pročišćenje kroz različite rituale i upotrebu opijata. U Ničiren školi, na primer, posvećeni glasno i učestalo priziva ime *Lotos sutre* pridodajući snažne pokrete telom, i oseća da se tako očistio od svoje prljavštine. Ove prakse izazivaju osećaj blagostanja u različitom stepenu, iako se sa tačke gledišta zena sva smatraju nenormalnim stanjima, lišenim istinskog religijskog značaja, zbog čega su makjo.

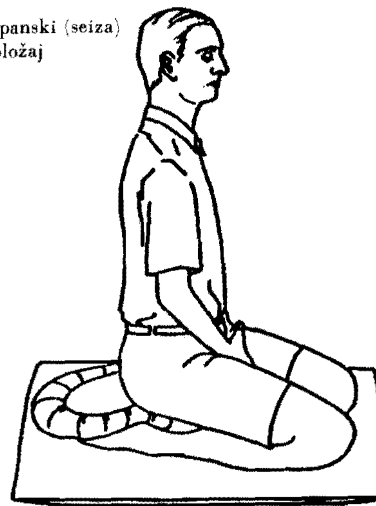
Šta je suština ovih uznemiravajućih pojava koje nazivamo makjo? One su privremena stanja svesti koja se javljaju tokom zazena kada se naša sposobnost da se usredsredimo razvije do izvesne tačke, a naša praksa počinje da sazreva. Kada su talasi misli koji rastu i splašnjavaju na površini uma, delimično smireni, preostali činioci prošlog iskustva, »skladišteni« u dubljim nivoima svesti, isplivavaju povremeno na površinu svesti pružajući osećaj obuhvatnije, ili proširene stvarnosti. Prema ovome, makjo je mešavina stvarnog i nestvarnog, poput one u snovima. Upravo kao što neko u dubokom snu obično ne pamti snove, već samo kada je u polusnu, polubudan, makjo se ne javlja onima koji su duboko zadubljeni, ili u samadhiu. Nikada ne dolazite u iskušenje da pomislite da su ove pojave stvarne, ili da sama priviđenja imaju bilo kakvo značenje. Imati divno priviđenje buddhe ne znači da ste imalo bliži tome da i vi postajete jedan od njih, ne više nego što sanjati da ste milioner znači da ćete postati bogatiji kada se probudite. Zato nema razloga da budete oduševljeni u pogledu takvog makjoa. Slično tome, nema razloga za uzbunu u pogledu ma kakvih užasnih čudovišta koja se pojave pred vama. Iznad svega, ne dopuštajte sebi da budete zavedeni priviđenjima buddhe ili bogova koji vas blagosiljaju, ili vam prenose božanske poruke, ili makjoom koji sadrži proročanstva za koja se ispostavlja da su istinita. To znači proćerdati svoju snagu u ludom gonjenju nedoslednog.

Međutim, ove vizije su, izvesno, znak da ste na prekretnici u sedenju i da, ako se napregnete do krajnje granice, sigurno možete doživeti kenšo. Po predanju se zna da je čak i Šakjamuni Buddha pre sopstvenog probuđenja iskusio nebrojeni broj makjao, koje je nazvao »osujećujućim demonima«. Kad god se javi makjo, jednostavno ga prenabregnite i nastavite da svesrdno sedite.

4. Burmanski položaj



5. Japanski (seiza) položaj



4. *Pet vrsta zena*

Sada ću nabrojati pet različitih vrsta zena. Sve dok ne naučite da ih razlikujete, verovatno ćete grešiti na odlučnim mestima, kao što su pitanja da li je satori u zenu neophodan, ili nije, da li zen podrazumeva potpuno odsustvo pojmovnog mišljenja, i tome slično. Istina je sledeća: među mnogim oblicima zena postoje oni koji su duboki, kao i oni plitki, oni koji vode probuđenju i oni koji ne vode. Priča se da je u vreme Buddhe postojalo devedeset, ili devedeset pet škola filozofije, ili religije. Svaka škola imala je svoj poseban način praktikovanja zena, i svaka je bila neznatno različita od drugih.

Sve velike religije sadrže neku meru zena, budući da je religiji neophodna molitva, a za molitvu je neophodno usredsređenje uma. Vučenja Konfucija i Mencija, Lao-cea i Čuang-cea, sva sadrže svoj sopstveni oblik zena. Zaista, zen je prisutan u mnogim različitim delatnostima u životu, kao štoje svečano služenje čaja, No, kendo, đudo, aikido. U Japanu, počevši od Meiđi obnove pre manje od sto godina pa do danas, razvio se veliki broj učenja i veština koja sadrže oblike zena u sebi. Između ostalih, Okadino učenje mirnog sedenja i Emin put uzgajanja svesti i tela. Nedavno se Tempu Nakamura sa žarom zalagao za indijski joginski oblik zena. Svi ovi različiti načini usredsređivanja, skoro neograničeni po broju, spadaju u široko zaglavlje zena. Radije nego da pokušam da ih sve odredim, raspravljaću o pet glavnih oblika zena koje je razvrstao Keiho-zenđi, jedan od ranih majstora zena u Kini, za čiju podelu osećam da je još uvek vredna i upotrebljiva.

Spolja gledano, ovih pet vrsta zena neznatno se razlikuju. Mogu postojati male razlike u načinu kako se ukrštaju noge, savijaju ruke, ili kako se podešava disanje, ali svi sadrže tri osnovna činioca: uspravan sedeći položaj, ispravno upravljanje disanjem i usredsređenje (ujedinjenje) uma. Međutim, početnici bi trebalo da imaju na umu da se po *suštini* i *svrsi* ovi oblici znatno razlikuju. Ove razlike su za vas presudne, jer vam mogu pomoći da što jasnije odredite svoj cilj

kada pojedinačno dolazite kod mene i iznosite svoje težnje, tako da vam mogu odrediti prikladnu praksu.

Prvu vrstu nazivamo *bompu*, ili »obični« zen, za razliku od ostala četiri, od kojih se svaki može smatrati posebnom vrstom zena, prilagođenom posebnim ciljevima različitih ličnosti. Bompu zen, budući da je oslobođen svakog filozofskog ili religijskog sadržaja, namenjen je bilo kome i svakome. To je zen koji se praktikuje naprosto iz uverenja da se njime može poboljšati telesno i duševno zdrvlje. Pošto gotovo sigurno ne može imati loše učinke, može ga vežbati svako, za bilo koje religijesko uverenje da je opredeljen, ili pak da uopšte nije opredeljen. Bompu zen je namenjen otklanjanju duševno-telesnih bolesti i pobošljanju zdravlja uopšte.

Praktikovanjem bompu zena učite se da usredsredite i usmerite um. Najveći broj ljudi se nikada ne doseti da pokuša da upravlja svojom svešću, a na žalost, ova osnovna vežba je ostavljena po strani u savremenom obrazovanju ne postavši deo onoga što se naziva sticanjem znanja. Bez toga, međutim, ono što učimo teško zadržavamo, jer učimo nepravilno, rasipajući mnogo snage uz put. Zaista, mi smo bitno obogaljeni sve dok ne naučimo kako da obuzdamo svoje misli i usredsređujemo svoj um. Osim toga, praktikovanje ovog izvrsnog načina vežbanja svesti dovešće vas do porasta sposobnosti da odolite iskušenjima kojima ste prethodno bili podložni i da se odvojite od onoga što vas je dugo sputavalo. Obogaćenje i poboljšanje ličnosti neizbežno se javlja od trenutka kada tri osnovna činioca svesti – a to su razum, osećanje i volja – počnu da se razvijaju skladno. Najtiše sedenje praktikovano u konfucijanizmu čini se da je uglavnom naglašavalo ove učinke usredsređivanja uma. Međutim, ostaje činjenica da bompu zen, iako daleko plodniji u odgajanju svesti od čitanja bezbrojnih knjiga iz etike i filozofije, ne može da razreši osnovno pitanje odnosa čoveka sa sveobuhvatnim. Zašto? Stoga što ne može da pronikne kroz osnovno uverenje običnog čoveka o sebi, kroz zabludu da je nesumnjivo drugačiji od sveobuhvatnog.



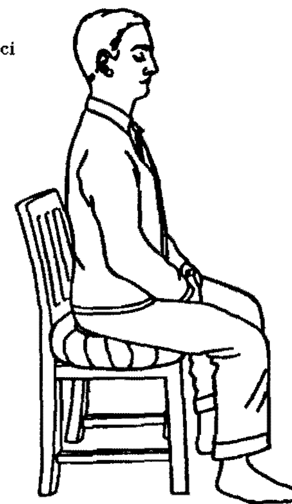
6. Sedenje na klupici

Drugi od pet oblika zena zove se *gedo*. Gedo doslovno znači »spoljni put«, a pod tim se u buddhističkom smisaonom okviru podrazumevaju učenja različita od buddhizma. Ovde imamo zen spojen sa religijom i filozofijom, ali još uvek ne buddhistički zen. Hindu-joga, najtiše sedenje konfucijanizma, vežbe nutrenja u hrišćanstvu, sve to potpada pod ideju gedo zena. Druga osobina gedo zena je da se često praktikuje sa ciljem razvijanja raznolikih izuzetnih moći i sposobnosti, ili radi usavršavanja izvesnih umetnosti do nivoa iznad dosega običnog čoveka. Dobar primer za ovo je Tempu Nakamura, čovek koga sam ranije pomenuo. Kažu da on može nagnati ljude da nešto rade, a da on sam ne pomeri ni jedan mišić, niti da izgovori i jednu reč. Cilj puta Ema je da omogući takve podvige kao što je hodanje golim tabanima po oštricama mačeva, ili da se zurenjem u vrapce izazove njihova obamrlost. Svi ovi čudesni podvizi postižu se odgajanjem *đoriki*, posebne snage ili moći, a marljivim vežbanjem usredsređenja uma; o ovome ću kasnije govoriti podrobnije. Ovde ću vas samo podsetiti da zen koji ima jedino za svrhu da razvija đoriki nije, upravo zbog takvih ciljeva, buddhistički zen.

Još jedan cilj zbog kojeg se praktikuje gedo zen je ponovno rađanje u različitim nebesima. Znamo da se u izvesnim školama

praktikuje zen sa ciljem ponovnog rođenja u raju. Ovo nije svrha zen buddhizma. Mada se zen buddhist ne suprotstavlja ideji različitih nivoa neba i verovanju da je mogućno ponovno rađanje u nekom od njih, a po zasluzi vršenja deset vrsta dobrih dela, on sam ne žudi za ponovnim rađanjem u raju. Sve u svemu, tamo su uslovi tako zadovoljavajući i tako je udobno da ga to može odmamiti od zazena. Pored toga, kada njegove zasluge u raju isteknu, može se spustiti u pakao. Zato zen buddhist veruje da je bolje biti rođen u ljudskom svetu i praktikovati zazen sa ciljem da konačno postane buddha.

Do sada smo raspravljali o prva dva oblika zena, naime o bompu i gedo. Pre nego što pređemo na ostala tri, uputiću vas u još jedan način usredsređivanja: doživljavanje daha. Za sada prestanite da brojite dahove i umesto toga se predano usredsredite na praćenje udaha i izdaha pokušavajući da ih jasno doživite. Nastavite sa ovom vežbom sve do našeg ponovnog susreta. Treći oblik zena je *šođo*, što doslovno znači »mala kola«. Ovo vozilo, ili učenje, namenjeno je prenošenju svesti iz jednog stanja (obmane) u drugo (probuđenje). Mala kola su nazvana ovako, zato što su napravljena tako da u njih možete smestiti samo sebe. Možda se mogu uporediti sa biciklom. Sa druge strane, velika kola *(mahayana)* slična su autobusu: u njega se mogu smestiti i drugi. Odatle je šođo zen namenjen onima koji tragaju za smirenjem samo svoje sopstvene svesti.



7. Sedenje na stolici

Ovde imamo buddhistički zen, ali takav koji nije u skladu sa Buddhinim najvišim učenjem. Pre je to zen zgodan za one koji nisu sposobni da dosegnu najdublje značenje Buddhinog probuđenja, a to je da je postojanje nedeljiva celina, da svako od nas obuhvata kosmos u njegovoj ukupnosti. Budući da je ovo istina, sledi da mi ne možemo dosegnuti izvornu smirenost uma traganjem isključivo za sopstvenim spasenjem, a ostajući ravnodušni prema pitanju blagostanja drugih.

Međutim, ima onih – a neki od vas kojima govorim mogu biti među njima – koji jednostavno ne mogu sebe da uvere u postojanje ovakvog sveta. Bez obzira koliko uporno su podučavani tome da je svet razlika i suprotnosti, uz koji prijanjaju, nestvaran proizvod njihovih pogrešnih gledišta, oni ne mogu a da ne veruju u suprotno. Takvim ljudima svet može samo izgledati suštinski zao, pun greha, borbe i patnje, ubijanja i nasilnog umiranja, te u očajanju teže da iz njega pobegnu.

Četvrta vrsta zena zove se *daiđo*, velika kola *(mahayana)*, i to je pravi buddhistički zen, jer je njegova središna svrha kenšogodo, to jest uvid u suštinsku prirodu čoveka i ozbiljenje »puta« u svakodnevnom životu. Onima koji su sposobni da shvate važnost Buddhinog iskustva probuđenja i sa željom da se probiju kroz sopstveno nestvarno shvatanje sveobuhvatnosti, da iskuse potpunu, nerazdeljenu stvarnost, Buddha je namenio ovaj oblik zena. Buddhizam je, suštinski, religija probuđenja. Buddha je posle najvišeg buđenja proveo nekih pedeset godina podučavajući ljude kako da i sami uvide prirodu sopstva. Njegove upute su prenošene sa majstora na učenika sve do današnjih dana. Zato se može reći da zen, koji zanemaruje, poriče ili umanjuje značaj probuđenja, nije pravi daiđo buddhistički zen.

U toku praktikovanja daiđo zena, vaš cilj na početku je da se probudite u svojoj pravoj prirodi, ali povrh probuđenja uviđate da je

zazen više nego sredstvo buđenja – on je ozbiljenje vaše prave prirode. U ovoj vrsti zena, koji za svoj cilj ima satori–buđenje, lako je načiniti grešku i shvatiti zazen samo kao sredstvo. Međutim, mudri učitelj će od početka naglašavati da je zazen, u stvari, ozbiljenje urođene buddha prirode, a ne samo način dosezanja probuđenja. Ako zazen ne bi bio ništa više do sredstvo, onda bi iz ovoga sledilo da je posle satorija on izlišan. Međutim, kao što je Dogenb-zeđi sam naglasio, upravo je obrnuto istinito; što dublje doživite satori, to više uviđate potrebu za praksom.

Saiđođo zen, poslednji od pet, najviše je vozilo, vrhunac i kruna buddhističkog zena. Ovaj zen su praktikovale sve buddhe prošlosti – naime, Šakjamuni i Amida[10] – i on je izraz savršenog života, života u njegovom najčistijem obliku. To je zazen koji je Dogen-zenđi prvenstveno zastupao i on ne sadrži borbu za satori, niti za bilo koji drugi cilj. Zovemo ga šikan-taza, a o njemu ću podrobnije govoriti u sledećem predavanju.

U ovoj najvišoj praksi, sredstvo i svrha su stopljeni. Daiđo zen i saiđođo zen se, u stvari, dopunjuju. Škola rinzaj postavlja daiđo iznad, a saiđođo ispod, dok soto čini obrnuto. U saiđođo zenu, kada se ispravno praktikuje, sedite sa čvrstim uverenjem da je zazen ozbiljenje vaše neokaljane, prave prirode, ***a istovremeno sedite u potpunoj veri da će doći dan kada ćete, uzviknuvši: »Oh, to je to!«, nepogrešivo uvideti ovu pravu prirodu.***

Zato nije potrebno da se samosvesno borite za probuđenje. Danas, mnogi u školi soto smatraju da, budući da smo svi po prirodi buddhe, satori nije neophodan. Takva vanredna greška svodi šikan–tazu, koji je upravo najviši oblik sedenja, na bompu zen, prvi od pet vrsta.

Ovim završavam objašnjenje pet vrsta zena, ali ukoliko vam ne ukažem na tri svrhe zazena, predstavljanje ovih pet oblika, a posebno poslednja dva, ostaće nepotpuno.

[10] Amithaba (sanskrt; japanski, Amida): doslovno »bezgranično svetlo«, ili *Amitajus*, »bezgranični život«. Amithaba je najpoštovaniji od svih neistorijskih (to jest, Dhjani) buddha. Zaista, u školi Čiste zemlje (japanski, đođo) on zaklanja i Vairočanu i istorijskog Sakjamuni Buddhu.

5. Tri cilja zazena

Tri su cilja zazena: 1) razvijanje sposobnosti koncentracije (*joriki*), 2) satori–probuđenje (*kensho–godo*), i 3) ostvarenje vrhunskog puta u našem svakodnevnom životu (*mujodo no taigen*). Ova tri cilja predstavljaju nedeljivu celinu, ali ću, razmatranja radi, svakim od njih morati da se pozabavim odvojeno.

Prvi cilj, đoriki, jeste moć ili snaga koja se pojavljuje kada se, pomoću zazen koncentracije, duh ujedini i dovede do usredsređenosti na jednu tačku. To je nešto više od sposobnosti koncentracije u uobičajenom smislu reči. Đoriki je jedna dinamična moć koja nam, kada je jednom steknemo, omogućava da čak i u najiznenadnijim i najneočekivanijim situacijama reagujemo munjevito, bez ikakve pripreme, i na način koji je potpuno u skladu s okolnostima. Onaj koji je razvio đoriki nije više rob svojih strasti niti je izložen na milost i nemilost svojoj okolini. Zadržavajući uvek vlast nad sobom i nad okolnostima svog života, takav čovek u stanju je da se kreće s potpunom slobodom i sabranošću. Đoriki takođe omogućava i razvijanje određenih natprirodnih moći, kao i postizanje stanja u kojem duh postaje kao bistra, nepomućena voda.

Prve dve od pet vrsta zena o kojima sam govorio oslanjaju se u potpunosti na đoriki. Međutim, iako se snaga đorikija može beskrajno povećavati redovnim vežbanjem, ona će opasti i na kraju potpuno iščeznuti ako zanemarimo zazen. I mada je tačno da iz đorikija proističu mnoge izvanredne moći, ako ostanemo samo na njemu nećemo moći da u korenu podsečemo naš na obmani zasnovan pogled na svet. Sama snaga koncentracije nije dovoljna za najviše vrste zena; uz nju mora postojati i satori–probuđenje. U jednom malo poznatom dokumentu, zaostavštini patrijarha Sekito Kisena, osnivača jedne od ranih sekti zena, piše sledeće: »U našoj sekti od vrhunskog značaja je spoznavanje bud/astve/nosti (bud/i/ne prirode, engl. Buddha–nature), a ne samo puko posvećivanje snazi koncentracije.«

Drugi od ovih ciljeva je *kensho-godo*, sagledavanje vlastite suštastvenosti i u isto vreme sagledavanje krajnje suštinske prirode univerzuma i »svih deset hiljada stvari« u njemu. To je iznenadni uvid: »Od samog sam početka bio potpun i savršen. Kako divno, kako čudesno!« Ako je u pitanju istinski kenšo, njegova suština biće uvek ista za bilo koga koji ga doživljava, bio on Buda Šakjamuni, Buda Amida, ili bilo ko od vas okupljenih u ovom hramu. Ali to ne znači da mi svi podjednako snažno doživljavamo kenšo, jer postoje velike razlike u jasnoći, dubini i potpunosti tog iskustva. Kao ilustraciju toga, zamislite jednu osobu koja je slepa od rođenja i kojoj se vid postepeno počinje da vraća. U početku ona vidi nejasno i samo ono što joj je blizu. Zatim, kako joj se vid poboljšava, u mogućnosti je da prepozna stvari udaljene jedan metar, pa zatim deset metara, pa zatim sto metara, sve dok ne bude u stanju da prepoznaje stvari na udaljenosti od hiljadu metara. Na svakom je od tih stupnjeva pojavni svet koji ona opaža isti, ali su razlike u jasnoći i tačnosti sagledavanja tog sveta isto toliko velike kao i one između snega i uglja. Isto važi i za razlike u jasnoći i dubini naših doživljaja kenšoa.

Poslednji od ova tri cilja je *mujodo no taigen*, ostvarenje vrhunskog puta celim našim bićem i u svim našim svakodnevnim aktivnostima. Na ovoj tački prestajemo da pravimo razliku između cilja i sredstava. Saiđođo, o kojem sam govorio kao o petom i najvišem od pet vrsta zena, odgovara ovom stupnju. Kada, odbacivši svoj ego, s čvrstom rešenošću sedite u skladu s uputstvima nekog stručnog učitelja – dok vam je duh potpuno svestan, a ipak oslobođen misli poput besprekorno belog i čistog lista papira neokaljanog nijednom mrljom – iskazuje se vaša, po svojoj prirodi čista budastvenost, bez obzira da li ste imali satori ili niste. Ali ono što se ovde mora naglasiti jeste da jedino kroz istinsko probuđenje možete direktno spoznati istinu svoje budastvenosti i uvideti da se saiđođo, najpročišćenija vrsta zena ni po čemu ne razlikuje od onoga što su upražnjavale sve Bude.

Praksa budističkog zena trebalo bi da obuhvati sva tri cilja, jer su oni međusobno povezani. Postoji, na primer, suštinska povezanost između đorikija i kenšoa. Kenšo je »mudrost prirodno vezana za đoriki«, koji predstavlja moć proisteklu iz koncentracije. Đoriki je povezan sa kenšoom na još jedan način. Mnogi ljudi nikada ne bi bili u stanju da dostignu kenšo ukoliko prethodno nisu u izvesnoj meri razvili đoriki, jer bi se u suprotnom ispostavilo da su previše nemirni, nervozni i da im je previše nelagodno da bi uspeli da istraju u svom zazenu. Osim toga, jedno iskustvo kenšo-a, ukoliko nije podržano đorikijem, neće imati značajnijeg uticaja na vaš život i pretvoriće se samo u bledu uspomenu. Jer iako ste kroz iskustvo kenšoa svojim okom spoznali suštinsko jedinstvo kosmosa, bez đorikija nećete biti u stanju da na osnovu toga što vam je otkrila vaša unutrašnja spoznaja delate svim svojim bićem.

Slično tome, postoji i međupovezanost između kenšoa i trećeg od ovih ciljeva, *mujodo no taigen*. Kenšo ispoljen u svim vašim aktivnostima jeste *mujodo no taigen*. Sa krajnje savršenim probuđenjem (*anuttara samyak–sambodhi*), mi uviđamo da je naše poimanje sveta kao podvojenog i protivrečnog pogrešno, i sa tim uvidom otkriva nam se svet jednosti, istinske harmonije i mira.

Sekta rinzaj obično postavlja satori-probuđenje kao konačni cilj sedenja i prenebegava đoriki i *mujodo no taigen*. Na taj način se umanjuje potreba za produžavanjem vežbanja i nakon probuđenja, a proučavanje koana, pošto nije podržano zazenom i jedva da je povezano sa svakodnevnim životom, postaje u suštini jedna intelektualna igra, umesto da bude sredstvo kojim se proširuje i ojačava probuđenje.

S druge strane, mada se u zvaničnim krugovima sekte soto danas zagovara veliki značaj prakse *mujodo no taigen*, u stvarnosti to ne ide mnogo dalje od nagomilavanja đorikija, koji, kao što sam ranije napomenuo,

»iscuri« ili se povuče i na kraju potpuno iščezne ukoliko se zazen ne upražnjava redovno. Shvatanje koje danas vlada u sekti soto da je kenšo nepotreban i da nije potrebno ništa drugo osim da obavljamo svoje svakodnevne aktivnosti s duhom Bude, vodi u zabludu, jer bez kenšoa nikada ne biste istinski znali šta zapravo predstavlja taj Budin duh.

Ova zalaženja u krajnosti u obe sekte[11] u poslednje su vreme, na žalost, umanjile kvalitet podučavanja u zenu.

Ovim se završava razmatranje o tri cilja zazena.

6. *Individualna poduka*

Nastavite da radite onu vežbu koju sam vam dao prošli put, naime usredsredite se na udisanja i izdisanje i pokušajte da jasno osetite svaki dah.

Ovo predavanje baviće se individualnom podukom (*dokusan*), koja predstavlja vreme koje je namenjeno da se pred rošija, u četiri oka, iznesu svi problemi u vezi sa vežbanjem. Ova tradicija individualnog podučavanja započela je sa samim uvaženim Šakjamunijem i održala se, neprekinuta, sve do danas. Za to znamo jer je jedan od velikih majstora tendai-a, Ciša–daiši (Chishadaishi), u svoju sistematizaciju svih sutri u okviru osam pouka i pet razdoblja, uvrstio tajno učenje, koje odgovara dokusanu.

Ako nema tog individualnog vođenja, ne možemo reći da je naše vežbanje zazena autentično. Na žalost, od perioda Meiđi naovamo, tokom skoro stotinu godina, dokusan je u sekti soto gotovo izumro, opstajući jedino u tradiciji rinzaja. Ako uporedimo zazen sa putovanjem koje neki započnu brzo a zatim uspore, drugi počnu sporo a kasnije ubrzaju korak, nekim je jedna faza tog putovanja rizičnija od neke druge, i svi nose različit tovar prtljaga (što će reći, predubeđenja), možemo početi da uviđamo zašto se bez individualnog vođenja u dokusanu ne može.

Može se postaviti pitanje zašto je neophodno držati dokusan u tajnosti. Pošto se tu ne radi ni o čemu nemoralnom, zašto on ne bi mogao biti otvoren i javan? Pre svega, kako smo mi obični ljudi s egom, skloni smo da u prisustvu drugih sebe predstavljamo boljim nego što jesmo. Mi nismo u stanju da, kako bi se to reklo, razgolitimo svoje duše i ostanemo potpuno goli. Slično tome, ustežemo se da izreknemo celu istinu zbog straha da će nam se smejati. Ili ako nas roši izgrdi, upotrebljavajući oštre reči, mi ćemo se više brinuti za utisak koji to ostavlja na druge nego za to da ga saslušamo otvorenog duha. Postoji još jedan razlog za privatnost dokusana. Pošto ste prvi put doživeli kenšo, vi idete od jednog koana do drugog kako se vaše razumevanje produbljuje, i ako bi drugi bili prisutni kada na dokusanu pokazujete vaše razumevanje koana, mogli bi, slušajući odgovore rošija, pomisliti: »A tako, to je odgovor«! a da pritom nisu potpuno shvatili značaj tog koana. Očigledno je da bi to štetilo njihovom vežbanju jer bi, umesto da sami dođu do svog sopstvenog uvida i iznesu ga rošiju, oni zapamtili da je ono bio prihvatljiv odgovor, mada on to u stvari nije, i na taj bi se način njihovo vežbanje koana, na njihovu sopstvenu štetu, svelo na puko intelektualiziranje. Iz tih razloga ne bi trebalo da odgovorite na pitanje koje se tiče koana koji onaj što pita još nije prošao. Neodgovorno pričanje može dovesti i do drugih štetnih posledica. Mogu se, na primer, proširiti glasine da je neko tokom dokusana surovo istučen, što bezrazložno kvari reputaciju zena. Prema tome, ne pričajte o svojim koanima ni sa kim, čak ni sa svojim najboljim prijateljima ili članovima porodice.

Upravo to kršenje tajnosti koja je nekada okruživala sistem koana jeste ono što je u sekti rinzaj dovelo do postepenog opadanja kvaliteta podučavanja. Ono što ću sada reći ne važi za laike, koji obično ozbiljno shvataju vežbanje. Ali u manastirima, gde ima kaluđera kojima smeta celokupni trening, i koji su tamo zapravo i dospeli samo zato da bi odslužili obavezni rok koji je potreban da bi nasledili mesto stalnog sveštenika u nekom manastiru, ovaj problem postaje ozbiljan. U manastirima gde je disciplina slaba stariji kaluđer često će reći mlađem kaluđeru: »Na kom koanu radiš?« Kad dobije odgovor, onaj stariji će reći: »Da li ga razumeš?« »Ne«. »U redu, ja ću ti reći odgovor«, kazaće stariji kaluđer, »a ti ćeš mi zauzvrat kupiti kolače.« Roši može da primeti da li je odgovor autentičan ili ne, ali ako on iz nekog razloga postane previše popustljiv, može se desiti da prihvati odgovor do koga kaluđer nije došao sam. Ovakva praksa ne mora biti posebno štetna ukoliko takav kaluđer u manastiru provede samo dve ili tri godine pre nego što postane stalni sveštenik u nekom manastiru, pošto dužnost koje će tamo imati ne zahtevaju od njega da procenjuje kenšo drugih. Ali može se desiti da nema slobodnog mesta u trenutku kada on završi taj minimalni period vežbanja i da on u manastiru ostane možda osam ili deset godina, prolazeći kroz kompletni sistem koana s odgovorima koji nisu njegovi sopstveni. Najzad, kao što je običaj u sekti rinzaj, kada neko završi sve koane, on dobija titulu učitelja. Na taj način, neko ko ne poseduje istinsko razumevanje postaje »kvalifikovan« da vodi druge. Ta obmanjivačka praksa podriva učenje zena. Učenjaci sekte soto pri akademskom proučavanju zena s pravom napadaju sistem koana upravo na osnovu ovoga.

Sledeća tačka tiče se vrste pitanja koja se mogu postavljati tokom dokusana. Sva pitanja trebalo bi da su u vezi sa problemima koji proističu neposredno iz vežbanja. To prirodno isključuje lične probleme. Može vam se učiniti da privatnost dokusana pruža izvanrednu priliku za razmatranje ličnih ili teorijskih pitanja, ali morate imati na umu da postoje i drugi koji čekaju i da im, iznoseći probleme koji su izvan vašeg vežbanja, oduzimate vreme. U redu je ako pitate o svom stomaku, ako on, na primer, krči, ili o zubima koji vas bole tako da ne možete da jedete, ili o vizijama koje možda doživljavate. Ne bi trebalo, međutim, da postavljate pitanja o budističkoj doktrini ili komparativnoj filozofiji ili o razlici između ove i one sutre. Možete pitati bilo šta sve dok to proističe neposredno iz vašeg vežbanja.

Po uobičajenoj proceduri, novi učenik treba da ponudi novčani dar rošiju pre nego što pristupi dokusanu. Čemu, može se neko upitati, sve ove formalnosti? Dokusan nije, i u naglašavanju toga ne možemo nikada preterati, neka površna stvar. Dok je svima slobodno da vežbaju zazen i da slušaju rošijeve komentare tokom sešina, suštinska odlika dokusana je uspostavljanje jedne karmičke veze između učitelja i učenika, čiji je značaj u budizmu dubok. Dokusan, prema tome, ne treba uzimati olako. Štaviše, pošto je ono što se odigrava između rošija i učenika tokom dokusana povezano sa problemima duboke i krajnje prirode, među njima mora postojati potpuna iskrenost. Vrlo često na javnim skupovima oklevamo da izgovorimo stvari koje bi mogle povrediti druge, ali to ne važi za dokusan, u kojem uvek mora vladati apsolutna istina. Iz tih razloga i ne treba potcenjivati važnost pravila pristojnosti koja učvršćuju ovaj odnos.

Za dokusan bi bilo ispravno obući ceremonijalnu odeću, ali kako se na tome danas ne insistira, možete obući bilo šta pristojno. Kada se objavi da dokusan počinje, zauzmite mesto iza zvona izvan sale za zazen. Kada na vas dođe red i kada čujete moje malo zvono, udarite u zvono koje je ispred vas dva puta i uđite u sobu. Nije potrebno da u sobu utrčavate, jer bi to dovelo do pometnje i ne biste bili u onom stanju duha koje bi vam omogućilo da izvučete najviše koristi od dokusana. Takođe nije u redu ni da uđete oklevajući, jer ima i drugih koji čekaju. Po izvornom običaju, na pragu se trebalo tri puta pokloniti, tri puta pred rošijem i, najzad, još tri puta na vratima pri odlasku, ali sada je to skraćeno na ukupno tri klanjanja, po jedno na svakom od spomenutih mesta.

Kada se klanjate, trebalo bi da dodirnete tatami (prostirku) čelom, s rukama ispruže-

[11] U vezi sa poetskim opisom razlika između rinzaja i sotoa mogao bi biti zanimljiv sledeći odlomak iz jednog neobjavljenog rukopisa Njogena Senzakija (Nyogen Senzaki): »Među studentima zena govori se da je učenje ,rinzaja' kao poznojesenji mraz od kojeg drhtimo, dok je učenje sotoa poput prolećnog povetarca koji miluje cvet, pomažući mu da se otvori«. Postoji još jedna izreka: »Učenje rinzaja je poput neustrašivog generala koji bez oklevanja pokreće regimentu, dok je učenje sotoa poput seljaka koji se brižljivo stara o svom pirinčanom polju brinući se o svakom struku ponaosob.«

nim ispred glave, s dlanovima okrenutim nagore. Zatim, savijajući ruke u laktovima, podignite ruke, s dlanovima nagore, par santimetara iznad glave. Ovaj gest prihvatanja nogu, najnižih udova Budinog tela, simboliše poniznost i zahvalno prihvatanje Budinog puta kao svog sopstvenog. Ukoliko niste potisnuli svoj ego, nećete to moći da učinite. Imajte na umu da roši nije tek Budin izaslanik već da on istinski zauzima njegovo mesto. Klanjajući se, vi u stvari odajete poštovanje Budi kao da on sam upravo sedi tamo, ali i poštovanje darmi (Budinom učenju).

Zauzmite, zatim, mesto na oko jednu stopu ispred mene i recite šta vežbate. Recite jednostavno: »Brojim dah«, »Radim *mu*« ili »Vežbam šikan–tazu.« Neka sva vaša pitanja budu kratka i jasna. Ako budem imao išta da vam kažem, reći ću vam to kada budete završili. Ali nemojte ući i gubiti vreme razmišljajući o čemu ćete pričati; ne zaboravite, i drugi čekaju na red. Kada pozvonim ovim zvonom, to je znak da se poklonite i izađete. Ako se posle toga setite još nečega, moraćete to ostaviti za naredni dokusan, jer će sledeća osoba već ulaziti.

7. Šikan-taza

Do sada ste se koncentrisali na disanje, pokušavajući da živo osetite udah kao samo udah, i izdah kao samo izdah. Sledeća stvar koju želim da pokušate jeste šikan–taza koju ću uskoro detaljno opisati.

Nije ni uobičajeno ni poželjno tako brzo menjati različite vežbe, ali ja sam išao tim putem da bih vam pružio nagoveštaj o tome kako izgledajū različite vrste koncentracije.[12] Nakon ovih uvodnih predavanja, kada mi svako bude došao sam, daću vam vežbu koja odgovara vašim aspiracijama, kao i stepenu vaše rešenosti.

12 Ako radite bez učitelja, ne prelazite s jedne vežbe na drugu sve dok niste u stanju da brojite od jedan do deset a da se ne zabrojite ili izgubite račun tokom, recimo, petnaest minuta.

Ovo predavanje baviće se šikan–tazom. *Shikan* znači »ništa osim« ili »samo«, dok *ta* znači »udarati«, a *za* »sedeti«. Prema tome, šikan–taza je vežba u kojoj je duh intenzivno zaokupljen jedino sedenjem. U ovoj vrsti zazena duhu, koji nema podršku takvih pomoćnih sredstava kao što su brojanje daha ili koan, itekako je lako da odluta. Ispravno stanje duha ovde je stoga, dvostruko važno. U šikan–tazi duh mora biti staložen i u isto vreme čvrsto ukorenjen ili masivno sabran – kao, recimo, planina Fuđi. Ali duh takođe mora biti budan, napet kao zategnuta struna na luku. Prema tome, šikan–taza je povišeno stanje usredsređene svesti pri kome niste ni napeti ni užurbani, ali nikako ni preterano labavi. To je duh nekoga koje suočen sa smrću. Zamislimo da učestvujete u nekom mačevalačkom dvoboju kakvi su se nekad odigravali u starom Japanu. Licem u lice sa svojim protivnikom, neprekidno ste budni, sabrani, spremni. Ako bi vam pažnja popustila, makar samo za tren, istog momenta bili biste isečeni. Gomila se okupila da gleda borbu. Pošto niste slepi, vi ih vidite krajičkom oka, i pošto niste gluvi vi ih čujete. Ali ni jednog trenutka vaš duh nije privučen tim čulnim utiscima.

Takvo stanje ne može se održavati dugo – zapravo, šikan–tazu ne bi trebalo da radite duže od pola sata u jednom sedenju. Nakon trideset minuta ustanite i hodajte okolo u kinhinu, a zatim opet nastavite sa sedenjem. Ako istinski radite šikan–tazu, za pola sata ćete se preznojiti, čak i zimi u nezagrejanoj sobi, usled toplote koja nastaje kao posledica intenzivne koncentracije. Kada sedite predugo, vaš duh gubi svežinu, telo vam se umara i vaši napori donose manje plodova nego da ste ograničili sedenje na periode od po trideset minuta.

U poređenju sa neveštim mačevaocem majstor svoju sablju upotrebljava bez napora. Ali to nije uvek bilo tako, jer bilo je trenutaka u prošlosti kada je morao da se napregne do krajnjih granica da bi se izborio za goli život, jer mu tehnika nije bila savršena. Isto je tako i kod šikan–taze. Na početku je napetost neizbežna, ali sa iskustvom taj napeti zazen sazreva u opušteno, a ipak krajnje sabrano i budno sedenje. I baš kao što i majstor mačevanja u opasnosti vadi svoju sablju bez napora i, ne misleći ni na šta drugo, napada sabranog duha, isto tako iskusni majstor šikan–taze sedi bez napora, spreman i sabran. Ali nemojte ni jednog trenutka pomisliti da se takvo sedenje može postići bez dugotrajnog i upornog vežbanja.

Ovim završavamo razgovor o šikan–tazi.

8. Parabola o Enjadati

U drugoj polovini ovog predavanja pozabaviću se pričom i Enjadati, koja potiče iz *Rjogon (Surangama) sutre.*[13] To je jedna izvanredna parabola koja će, ako o njoj pažljivo razmislite, razjasniti mnoge nejasne stvari u budizmu.

Priča se da se taj događaj zbio u Budino vreme. Da li je to tačno ili je legenda ne mogu reći. U svakom slučaju, Enjadata je bila lepa devojka koja ni u čemu nije više uživala nego da se svakog jutra gleda u ogledalu. Jednog dana, pogledavši u ogledalo, videla je da nema glavu. Zašto baš tog jutra, to se u sutri ne kaže. Kako bilo da bilo, šok je bio toliko velik da se ona potpuno izbezumila i pojurila okolo zahtevajući da sazna ko joj je uzeo glavu. »Kod koga je moja glava? Gde je moja glava? Umreću ako je ne nađem!« vrištala je. Iako su joj svi govorili: »Ne budi luda, glava ti je na ramenima, tamo gde je oduvek i bila«, ona je odbijala da poveruje u to. »Ne, nije! Ne, nije! Neko mora da ju je uzeo!« vikala je, nastavljajući svoje izbezumljeno traganje. Najzad su je njeni prijatelji, verujući da je luda, odvukli kući i zavezali je za stub da bi je sprečili da se povredi.

Njeno vezivanje može se uporediti sa otpočinjanjem zazena. Kada se telu onemogući kretanje, duh postiže izvesnu meru smirenosti. I mada je duh i dalje rasejan, kao što je i Enjedatin bio u njenom uverenju da nema glavu, ipak je sada telo sprečeno da rasipa svoju energiju.

13 Tokom putovanja iz Indije u Japan, Vađradata, priglupi seljak koji se pominje u sutri, biva na misteriozan način pretvc n u prelepu devojku Enjadatu.

Postepeno su je njeni bliski prijatelji ubedili da je uvek imala glavu, i ona je polako postala napola ubeđena u to. Njena podsvest je počela da prihvata činjenicu da je možda ipak bila u zabludi kada je mislila da je izgubila glavu.

Podrška koju su Enjadati pružili njeni prijatelji može se izjednačiti sa slušanjem rošijevih komentara (*teisho*). Ispočetka, njih je teško razumeti, ali slušajući ih pažljivo, tako da vam svaka reč tone u podsvest, dostići ćete tačku na kojoj ćete početi da mislite: »Da li je to stvarno istina? . . . Pitam se . . . Da, mora da jeste.«

Iznenada, jedan od njenih prijatelja je dobro odalami po glavi, na šta ona, u bolu i šoku, završtita »Jao!« . . . »*To* je tvoja glava! Eto tu je!« uzviknuo je njen prijatelj, i istog trena Enjadata je uvidela da je samu sebe dovela u zabludu misleći da je izgubila glavu, dok ju je zapravo oduvek imala.

Isto tako je i u zazenu udarac od ogromnog značaja. Fizički trzaj pod udarcem štapa (*kyosaku*), ili verbalni usled primedbe pronicljivog učitelja u pravom trenutku – ako dođe prerano neće biti delotvorna – može dovesti do samospoznaje. Kjosaku nije koristan samo kao sredstvo koje vas goni napred; kada dostignete odlučujući stupanj u svom zazenu, snažan udarac može gurnuti vaš duh u svesnost o sopstvenoj istinskoj prirodi – drugim rečima, u probuđenje.

Kada se to desilo Enjadati, ona je bila toliko izvan sebe od oduševljenja da je jurila naokolo vičući: »Evo je, imam je! Ja ipak imam glavu! Tako sam srećna!«

To je zanos kenšoa. Ako je taj doživljaj istinski, dve ili tri noći nećete moći da spavate od sreće. No i pored svega, to je jedno polusumanuto stanje. Biti presrećan pri pronalaženju sopstvene glave koju ste oduvek imali u najmanju je ruku čudno. Ništa manje nije čudno veseliti se otkrovenju sopstvene suštinske prirode, bez koje ionako nikad niste ni bili. Ta ekstaza je nešto istinsko, ali stanje vašeg duha ne može se nazvati prirodnim sve dok se u potpunosti ne oslobodite stava »Ja sam postao probuđen«. Dobro za-

pamtite ovo, jer to se vrlo često pogrešno shvata.

Nakon što se njena radost stišala, Enjadata se povratila iz svog polusumanutog stanja.

Isto je tako i sa satorijem. Kada se povuče delirijum oduševljenja, odnoseći sa sobom sve pomisli o ostvarenju, počinjete da vodite istinski prirodan život i u tome nema ničega čudnog. Međutim, sve dok ne dostignete tu tačku, nećete moći da živite u skladu sa svojom okolinom ili da nastavite putem istinske duhovne prakse.

Sada ću detaljnije pokazati značaj prvog dela priče. Kako je većina ljudi ravnodušna prema probuđenju, oni nisu svesni mogućnosti jednog takvog doživljaja. Oni su poput Enjadate dok je bila nesvesna svoje glave kao takve. Ta »glava« odgovara, naravno, budastvenosti, našem urođenom savršenstvu. Većini ljudi nikada i ne pada na pamet da poseduju budastvenost sve dok ne čuju *Shujo honrai hotoke nari* – »Sva bića obdarena su budastvenošću još od samog početka.« Odjednom im sine i uzviknu: »Pa znači da i ja mora da posedujem budastvenost! Ali gde je ona?« Tako oni, baš kao i Enjadata kada joj je nestala glava i kada je počela da juri naokolo tražeći je, počinju traganja za svojom istinskom prirodom.

Počinju time što slušaju raznorazne teišo, koji im se čine protivrečnim i zbunjujućim. Oni čuju da se njihova suštinska priroda ni po čemu ne razlikuje od Budine – štaviše, da je i sama osnova univerzuma istovetna sa njihovom sopstvenom budastvenošću – pa ipak, usled toga što je duh zamućen, oni sebe vide suprotstavljene svetu pojedinačnih stvari. Kad jednom steknu čvrstu veru u stvarnost budastvenosti, nešto ih vuče da je otkriju svim svojim bićem. Baš kao što i Enjadata nikada nije bila bez svoje glave, tako ni mi nikada nismo odvojeni od svoje suštinske budastvenosti, bez obzira da li smo probuđeni ili ne. Međutim, mi toga nismo svesni. Mi smo poput Enjadate kada su joj njeni prijatelji govorili: »Ne budi luda, uvek si imala glavu. Zabluda je misliti drugačije.«

Otkriće naše istinske prirode može se uporediti sa Enjadatinim otkrićem sopstvene glave. Ali šta smo to mi otkrili? Jedino to da nikada nismo ni bili bez nje! No, bez obzira na to, mi smo izvan sebe od radosti, kao i ona kad je pronašla svoju glavu. Kada se ekstaza povuče, shvtamo da nismo došli ni do čega posebno izvanrednog, a pogotovo čudnog. Tek je tada sve potpuno prirodno.

9. Uzrok i posledica su istovetni

Ne možete se nadati da ćete shvatiti uzvišenu prirodu zena ako ne razumete ovo predavanje o *inga ichinyo*, što znači da su uzrok i posledica jedna ista stvar. Ovaj izraz dolazi od Hakuinove *Molitve u slavu zena.* Imajte na umu da se ovo predavanje neće baviti objašnjenjem uzroka i posledice u širem smislu, već jedino u vezi sa vežbanjem zazena.

Strogo govoreći, o zazenu ne bi trebalo da razmišljate u terminima vremena. Dok je u izvesnom smislu tačno da će efekat, ako upražnjavate zazen godinu dana, odgovarati jednogodišnjem trudu, i da će, ako deset godina radite zazen, to proizvesti efekat koji odgovara desetogodišnjem trudu – ipak se rezultati zazena u terminima probuđenja ne mogu meriti dužinom vežbanja. Činjenica je da su neki postigli duboko probuđenje već nakon nekoliko godina vežbanja, dok su drugi vežbali i po deset godina a da nisu doživeli probuđenje.

Od trenutka kada se otpočne sa vežbanjem, napredujete po jasno određenim stupnjevima koji se mogu smatrati lestvicom uzroka i posledice. Reč *inga*, koja znači uzrok i posledica, implicira i stupanj i razlikovanje, dok *ichinyo* označava ekvivalentnost ili istovetnost ili jedinstvenost. Prema tome, dok postoje mnogi stupnjevi koji odgovaraju dužini vežbanja, na svakom od tih različitih stupnjeva suština duha jednaka je Budinoj. Zbog toga i kažemo da su uzrok i posledica istovetni. Međutim, dok ne postignete satori–probuđenje, ne možete očekivati da ćete imati duboko unutrašnje razumevanje inge.

Povežimo to sada sa parabolom o Enjadati, o kojoj sam ranije govorio. Trenutak u

kome je u ogledalu videla da nema glavu i pojurila okolo tražeći je – predstavlja, u stvari, prvi ili donji stepenik. Kada su je njeni prijatelji privezali za stub insistirajući da ima glavu, kada je počela da misli »Možda je tako«, kada su je udarili, a ona uzviknula »Jao!« i shvatila da ipak ima glavu, kada se oduševila što ju je našla, kada se, najzad, njena radost stišala i kada je imati glavu postalo toliko prirodno da o tome više nije ni mislila – sve to su različiti koraci ili stupnjevi napredovanja – što će reći, kada se posmatraju retrospektivno. Tokom svih tih stupnjeva ona, naravno, ni u jednom trenutku nije bila bez glave, ali to je shvatila tek pošto ju je »našla«.

Isto tako, nakon probuđenja mi shvatamo da od samog početka nikad nismo bili bez budastvenosti. I baš kao što je i Enjadata morala da prođe kroz sve te faze da bi shvatila činjenicu da je oduvek imala glavu, tako i mi moramo proći kroz sukcesivne stupnjeve zazena da bismo neposredno shvatili našu istinsku prirodu. Ti sukcesivni stupnjevi su uzročno–posledično povezani, ali činjenica da smo mi u suštini Buda, što je u paraboli predstavljeno Enjadatinim uvidom da je oduvek imala glavu – predstavlja ekvivalentnost ili nerazlikovanje.

Tako zen majstor Dogen, u svom *Shobogenzo*-u kaže: »Čak i zazen početnika izražava celinu njihove suštinske prirode.« Tu on kaže da ispravni zazen predstavlja ostvarenje duha usmerenog ka probuđenju (bodhi-duha), duha kojim smo svi obdareni. Taj zazen je saidođo, pri kojem Budin put obuzima vaše celokupno biće i ulazi u sve pore vašeg života. Iako svega toga isprva nismo svesni, kako naše vežbanje napreduje tako postepeno dolazimo do razumevanja i uvida, i najzad, sa probuđenjem, otvaraju nam se oči za činjenicu da je zazen ostvarenje naše, po svojoj prirodi čiste budastvenosti, bez obzira da li smo probuđeni ili ne.

10. Jednost i mnoštvenost

Kada imate kenšo, otvara vam se uvid u svet jednosti ili jednakosti, i taj uvid može biti plitak ili dubok; obično je prvi kenšo plitak. U svakom slučaju, vi još uvek ne razumete svet razlikovanja, svet za koji ljudi obično drže da ga razumeju. Nastavljajući sa vežbanjem narednih koana, vaša svest o svetu jednosti, ne-razlikovanja, postaje jasnija, i kako zapravo vi kroz svet jednosti sagledavate svet razlikovanja, i ovaj potonji takođe postaje jasniji.

Na početku, opažanje jednosti nije jasno – još uvek je tu ideja »nečega što mi je suprotstavljeno«. S produbljavanjem vežbanja ta se prepreka postepeno topi. No i pored toga, osećanje da su drugi zapravo isto što i ja još uvek je slabo, i to pogotovo važi onda kada ti drugi poseduju osobine koje ne volimo. S plitkim kenšoom mi se opiremo osećanju da su takvi ljudi zaista isto što i mi sami. S daljim vežbanjem, pak, postajete sposobni da vodite život jednakosti i da uvidite da čak ni ljudi za koje smatrate da poseduju negativne osobine nisu ništa gori od vas samih. Kada istinski shvatite svet jednosti, nećete biti u stanju da se borite protiv nekog drugog, čak i ako bi on želeo da vas ubije, jer taj drugi predstavlja ništa manje nego jednu manifestaciju vas samih, ne bi vam bilo moguće čak ni da pokušate da se suprotstavite. Onaj ko je shvatio svet jednosti, samilosno će se odnositi čak i prema ljudima koji imaju ubilačke namere, pošto, u jednom suštinskom smislu, i oni vrede isto koliko i mi. Na isti način, cela se priroda, planine i reke, opažaju kao deo nas samih. U ovom dubljem razumevanju jednosti osećaćete neprocenjivu vrednost svake stvari u univerzumu, ne odbacujući ništa, jer ćete i stvari i ljude sagledavati kao suštinske aspekte vas samih. Ova dublja svest, da se razumemo, dolazi tek kad je vaše vežbanje potpuno sazrelo.

Uzmimo telo kao jedan konkretan primer apsolutne jednakosti stvari. Shvativši aspekt jednakosti, gde svaka stvar jednako vredi, vaše lice se ne razlikuje od vaših tabana: jedno nije visoko a drugo nisko. Slično tome, prekršilac zakona nije suštinski zao, niti je onaj koji poštuje zakon primer vrline.

No bez obzira na to, da bi društvo skladno funkcionisalo, ljudi koji idu protiv prihvaćenih zakona – koji kradu ili ubijaju, na pri-

mer – moraju se izdvojiti radi bezbednosti ostalih. Pošto je to tako, jasno je da postoji još jedan aspekt, naime relativnost – u ovom slučaju aspekt moralnog razlikovanja.

Razumeti i delati prema razlikama nije jednostavno. Na primer, onaj koji je istinski shvatio razlikovanje, i u stanju je da živi u skladu s tim, nikada se neće prejesti, ješće samo kad je gladan, a i tada samo onoliko koliko je potrebno da bi zadovoljio glad. Običan čovek, koji još nije probuđen, misli da razume relativni, svakodnevni svet razlika, ali do istinskog razumevanja dolazi se tek kada se duboko shvati aspekt jednosti. Doživevši svet jednosti kroz kenšo, razlike sada sagledavate i kroz aspekt jednosti.

Kada sam prvi put došao u Ameriku i posmatrao lica ljudi, svi su mi izgledali isti. Ali sada mi je sasvim lako da razlikujem lica. Ljudima možete pomoći jedino onda kada ste u stanju da prepoznate i prihvatite razlike među njima, sagledavajući svaku osobu u svetlu njenih jedinstvenih osobina. To predstavlja viši stupanj vežbanja.

Čak i nakon kenšoa, kada uvidite da je sve jedno i kada više niste suprotstavljeni spoljašnjem svetu, još uvek niste u stanju da živite kroz to iskustvo. Dešava vam se da se nekako stalno vraćate na prethodno stanje duha. Međutim, ako nastavite da radite na narednim koanima, svaki put kada razrešite sledeći koan, to iskustvo biha potvrđeno i vi se u svet ne-dvojnosti vraćate bistrijeg pogleda. Postepeno se pojačava jasnoća i sposobnost da se živi u ovom svetu jednosti.

Prema tome, u vežbanju zena postoji i iznenadnost i postepenost. Doživljaj probuđenja je iznenadan, ali je integracija tog iskustva u život postepena.

Brzo postići probuđenje nije obavezno neka prednost, niti mora značiti da je loše ako je nekom za to potrebno puno vremena. Kada vredno vežbate svaki dan, vi u vašem životu ostvarujete aspekt jednosti. Čak i ako uopšte ne težite probuđenju, kroz zazen koji upražnjavate svim svojim srcem postepeno ćete postajati svesni sveta jednosti.

Čuvši ovo što sam upravo rekao, možete pomisliti: »Ako kroz iskreni zazen u našem svakodnevnom životu ostvarujemo kenšo-stanje duh, čemu onda uopšte i misliti na kenšo?« Kao što ste me čuli da govorim toliko puta, kada ste zazenom obuzeti do samotranscendencije, to predstavlja ispoljavanje samog probuđenja. Tako se u zenu kaže: »Ako sediš jedan minut, jedan minut ćeš biti Buda.« Zazen je uzrok čija je posledica probuđenje. Ali kako su ovaj uzrok i posledica istovremeni, ili istovetni, i niste svesni tog probuđenja. Spoznaja tog, samom vežbanju inherentnog probuđenja – kada u jednom trenutku uzviknete »O, pa to je to« – predstavlja nešto sasvim drugo. To potonje je jedan poseban efekat, različit od onoga »uzrok i posledica su jedno isto«, i ta spoznaja zahteva da snažno verujemo u mogućnost da nam se oči otvore za tu istinsku prirodu. Ovu značajnu stvar ne smemo smetnuti sa uma.

11. Tri osnovna preduslova vežbanja zena

Ono što ću vam sada reći odnosi se pre svega na daiđo zen, koji je prvenstveno usmeren ka satoriju, ali se takođe odnosi i na saiđođo, iako u nešto manjoj meri.

Prvi od tih preduslova vežbanja zena je snažna vera (*daishikon*). To je nešto više od pukog verovanja. Ideogram za *kon* znači »koren«, a ideogram za *shin* – »vera«. Odatle, ovaj izraz podrazumeva veru koja je čvrsto i duboko ukorenjena, nepromerljiva poput ogromnog drveta ili velike stene. To je, dalje, vera neokaljana sujeverjem i verovanjem u natprirodno. Budizam se često opisuje kao racionalna religija i kao religija mudrosti. Ali on jeste religija, i ono što ga čini religijom upravo je taj element vere, bez kojeg bi bio tek puka filozofija. Budizam kreće od Budinog savršenog probuđenja, do kojeg je došao uz velike napore. Mi duboko verujemo u njegovo probuđenje, čija se suština, po njemu, sastoji u tome da je ljudska priroda, sve što postoji, po svojoj prirodi potpuno, bez greške, svemoćno – drugim rečima savršeno. Bez nepokolebljive vere u ovu srž Budinog učenja nije moguće daleko dospeti u vežbanju.

Druga neophodna osobina je osećaj snažne sumnje (*daigidan*).[14] Pazite, ne obična sumnja, već »planina sumnje« – a to je nešto što neophodno proističe iz snažne vere. To je sumnja koja se tiče pitanja zašto izgleda da smo mi i svet toliko nesavršeni, toliko puni strepnje, sukoba i patnje, kada nam naša duboka vera zapravo govori upravo suprotno. To je sumnja koja nam ne daje mira. To je kao da savršeno dobro znamo da smo milioneri a ipak, na neki neobjašnjiv način, nalazimo da smo gladni i bez ijedne pare u džepu. Snažna sumnja postoji, prema tome, u neposrednoj proporciji sa snažnom verom.

To stanje duha mogu ilustrovati jednim jednostavnim primerom. Uzmite nekog čoveka koji sedi i puši i odjednom shvata da je lula koju je do malopre držao u ruci iščezla. On počinje da je traži potpuno uveren da će je naći. Malopre je bila tu, nikoga nije bilo u blizini, nije mogla da ispari. Što je duže ne nalazi, to je veća energija i rešenost s kojom je traži.

Iz tog osećanja sumnje prirodno proizilazi treći neophodni preduslov, jaka rešenost (*dai-funshi*). To je jedna goruća rešenost da se ta sumnja raspirši svom silom naše energije i volje. Svakom našom porom, verujući u istinitost Budinog učenja da smo svi mi obdareni besprekornim probuđenim duhom odlučujemo da i sami otkrijemo i doživimo stvarnost tog duha.

Pre neki dan me je neko, ko je sasvim pogrešno shvatio stanje duha koje zahtevaju ova tri preduslova, upitao: »Da li je verovanje da smo mi Bude nešto više od prihvatanja činjenice da je svet, ovakav kakav je, savršen, da je vrba zelena i da je karanfil crven?« Očigledno je da se ovde radi o zabludi. Ako se ne pitamo zašto postoje pohlepa i sukobi, zašto se običan čovek uopšte ponaša drugačije od Bude, u nama se neće probuditi rešenost da razrešimo tu očiglednu protivrečnost između onoga u šta verujemo dubokom verom i onoga za šta nam naša čula kažu da je upravo obrnuto, i naš će zazen na taj način ostati lišen svog osnovnog izvora podsticajne snage.

Povezaću sada ta tri nužna preduslova sa daiđo i saiđođo zenom. Dok su u daiđou prisutna sva tri, upravo ova sumnja predstavlja glavni podstrek za satori jer nas ni za trenutak ne pušta na miru. Tako sa daiđo zenom brže doživljavamo satori i razrešenje te sumnje.

U saiđođou, s druge strane, najsnažniji je element vere. Ne zaokuplja nas nikakva suštinska sumnja onog tipa koji sam pominjao i, prema tome, ništa nas ne nagoni da je se oslobodimo, pošto sedimo u nepokolebljivoj veri da smo po svojoj prirodi Bude. Za razliku od daiđo zena saiđođo – koji je, ako se sećate, najpročišćeniji vid zazena – ne sadrži gorljivu težnju ka probuđenju. To je zazen u kojem se sazrevanje odigrava prirodno dostižući vrhunac u probuđenju. U isto vreme, saiđođo je najteži od svih zazena, jer zahteva uporno i rešeno sedenje.

Međutim, ova tri elementa su nezaobilazna u oba vida zazena, i učitelji iz davnih vremena govorili su da je dok su ta tri elementa istovremeno prisutna, lakše promašiti zemlju kad spuštamo stopalo na nju nego promašiti postizanje savršenog probuđenja.

12. Aspiracija

Dok svi mi upražnjavamo zazen, naše individualne aspiracije nisu podjednake. Te se aspiracije daju razvrstati u četiri glavne grupe ili nivoa.

Prvi i najpovršniji nivo ne uključuje veru u zen budizam, pa čak ni površnu upoznatost s njim. Desi se da neko prosto čuje za to i odluči o tome da bi želeo da sedi sa nekom grupom koja radi zazen, ili da učestvuje na sešinu. No ipak, činjenica da je – od miliona ljudi koji nemaju pojma o budizmu – jedna određena osoba dovedena toj neprekinutoj liniji dugoj 2500 godina predstavlja, po budističkom gledanju, događaj koji nije slučajan već određen karmom i, prema tome, poseduje ogroman duhovni značaj.

[14] U zenu »sumnja« podrazumeva ne skepticizam već jedno stanje zbunjenosti, duboke zapitanosti, intenzivnog samoispitivanja.

Drugi nivo aspiracije jeste nivo koji ne zadire dublje od želje da se upražljava zazen radi poboljšanja fizičkog ili mentalnog zdravlja, ili i jednog i drugog. To, sećate se, spada u prvu od pet vrsta zena, naime u bompu (obični) zen.

Na trećem nivou nailazimo na ljude koji, ne zadovoljavajući se više samo time da poboljšaju svoje fizičko i mentalno blagostanje, žele da krenu Budinim putem. Oni shvataju koliko je uzvišena budistička kosmologija, koja egzistenciju ne sagledava kao ograničenu samo na jedan život već kao neprekidno proizlaženje jednog života iz drugog, gde se krug ljudske sudbine završava tek dostizanjem budastvenosti. Štaviše, oni su uspostavili veru u stvarnosti iskustva probuđenja, i mada se rešenost da se ono postigne još nije probudila, njihova želja da slede Budin put je jasna i istinska.

Četvrti nivo obuhvata one koji su čvrsto rešeni da spoznaju svoje istinsko sopstvo. Oni znaju da je to iskustvo životna stvarnost, jer su sreli ljude koji su ga doživeli, i uvereni su da ga i oni takođe mogu dostići. Kada dolaze pred svog učitelja, oni dolaze otvorenog duha i poniznog srca, spremni da slede svaki pravac na koji im on ukaže, sigurni u saznanju da će na taj način postići svoj cilj za najkraće vreme.

Sada ću ukratko ponoviti ove četiri grupe aspiranata: oni koji, ne posedujući neku određenu veru, pristupaju zenu vođeni srećnim karmičkim okolnostima; oni koji vežbaju zazen vođeni jedino željom da unaprede svoje fizičko ili duhovno zdravlje, ili i jedno i drugo; oni koji vežbaju zen iz vere u uzvišenu prirodu Budinog učenja; i oni koji poseduju čvrstu rešenost da postanu probuđeni.

Nakon ovoga dolazićete mi jedan po jedan i ja ću vas pitati šta vi osećate da je priroda vaših aspiracija, naime u koju od ovih grupa vi spadate. Iskreno mi recite vaša osećanja. Nemojte dodavati ništa zbog ponosa, i ne oduzimajte ništa zbog lažne skromnosti. U zavisnosti od toga šta mi budete rekli, odrediću vam zazen koji vama najbolje odgovara.

Ne postoji jedan određeni način vežbanja koji odgovara svima. Uopšteno govoreći, onaj koji sebe svrstava u prvu grupu dobija da vežba brojanje daha; onaj u drugoj kategoriji – praćenje sopstvenog daha; onaj u trećoj – šakin-tazu; a onaj u četvrtoj – neki koan, obično *mu*.[15]

Kada mi učenici po prvi put dolaze pojedinačno, daju mi svakakve čudne odgovore. Neki kažu: »Mislim da ja spadam *između* prve i druge grupe.« Drugi mi kažu: »Patim od hronično pokvarenog stomaka, pa da li biste mi dodelili neki vid zazena koji bi mi pomogao?« Ili ponekad neko kaže: »Pomalo sam neurotičan, koja bi vrsta zazena bila dobra za to?«

U zavisnosti od vrste osobe i snage njene rešenosti, ja preporučujem ono što mislim da je odgovarajuća vežba. Kad je u pitanju spora i ne baš najbistrija osoba, obično je poželjno podstaknuti je kjosakuom, dok će ponešto nervozna ili osetljiva osoba bolje vežbati zazen bez toga. Ja vam mogu odabrati najdelotvorniju vežbu jedino ako vaša procena sopstvenih osećanja bude iskrena.

(The Three Pillars of Zen,
by Philip Kapleau, New York 1980)

S engleskog preveli
Zoran Belić W. i Marko Živković

15 Nije mudro samom sebi odrediti koan. Samo učitelj kod koga ste bili na dokusanu i koji, prema tome, poznaje vaš temperament, aspiracije i sposobnosti može, s vašom pomoći, da vam odredi odgovarajući koan i, pogotovo u početku, da vam pruži neophodne savete.

Beleška o piscu

Predavanja majstora zena, Jasutanija /Hakuun (beli oblak) Yasutani roshi (učitelj zena); 1885–1973/, preuzeta su iz knjige Filipa Kaploa (Philip Kapleau) rošija *Tri stuba zena* (The Three Pillars of Zen, Anchor Books, New York, 1980., USA).

Hakun Jasutani (1885–1973), stupio je u petoj godini u buddhistički hram, do dvanaeste je pohađao osnovnu školu i bio podučavan osnovama buddhizma, da bi u trinaestoj bio primljen u manastir škole soto. Sledeće dve godine pohađao je državnu školu, zatim pet godina seminare koje su priređivali soto sveštenici i, najzad, četiri godine škole za učitelje. U tridesetoj se oženio i zaposlio kao učitelj u osnovnoj školi da bi izdržavao porodicu, koja se postupno uvećala za petoro dece.

Od svoje petnaeste godine praktikovao je zazen, ali je tek u četrdesetoj pronašao izvornog majstora zena u Harada-rošiju. Postao je sveštenik u hramu i počeo da pohađa sešine kod Harade-rošija u njegovom manastiru Hošin-đi. Na drugom sešinu iskusio je kenšo sa koanom Mu. U pedeset osmoj godini učitelj ga je imenovao za naslednika dharme, što je značilo da je njegov duhovni uvid dubok, moralne osobine visoke, a njegova sposobnost podučavanja potvrđena. Jasutani-roši bio je muž, otac, učitelj i nadasve zen majstor u kojem se ogleda ideal mahajana buddhizma, a to je da se potpuno samoozbiljenje ne doseže izbegavanjem muka i radosti koji iskrsavaju u životu običnog čoveka. Već njihovim iskušavanjem i nadilaženjem. Po navršenoj sedamdeset i petoj godini života Jasutani roši je napisao i objavio pet knjiga objašnjenja zbirki koana kao što su: *Mumonkan, Hekigan-roku, Šajo-roku, Denkoroku i Go-i.* Ovi spisi predstavljaju samo jednu stranu njegove predavačke delatnosti. Pored sešina u trajanju od tri do sedam dana, koji su održavani jednom mesečno u njegovom manastiru u Tokiju, kao i povremenih sešina na ostrvima Kjušju i Hokaido, svake nedelje je vodio brojne jednodnevne sešine (zazenkai) u širem području Tokija, na univerzitetima, u fabrikama i brojnim hramovima. U dva maha je putovao na Zapad i održao brojne sešine u Americi, Engleskoj, Francuskoj i Nemačkoj, na ovaj način podsećajući na duh Bodhidharme, legendarnog osnivača buddhizma u Kini, koji je u poodmaklim godinama napustio Indiju i krenuo u daleke krajeve da seje živo seme »puta pročišćenja«.

Z.B.W.

Zen i moždani talasi

Akira Kasamacu
Tomio Hirai

Uvod

Opšte je poznato da se pri prelazu iz budnog stanja u san na EEG-u javljaju skokovite promene, i da je to jedan od pouzdanih načina za određivanje budnosti ili sna. U kliničkoj praksi EEG je često dobar neurofiziološki metod za otkrivanje poremećaja svesti. U proteklih 30 godina objavljene su mnoge kliničke i eksperimentalne studije o svesti. Međutim, poslednjih godina su elektroencefalografske i neurofiziološke studije svesti usmerene na spoznaju odnosa između moždanih mehanizama i svesti uopšte (Gastaut, u Adrian et al., eds., 1934). Te su studije dovele do pokušaja da se razni elektroencefalografski nalazi dovedu u vezu sa psihičkim stanjima i odgovarajućim ponašanjem (Lindsley, 1952).

Autori ove studije izučili su promene na EEG-u tokom anoksije, epileptičnih napada, egzogenih funkcionalnih poremećaja mozga i drugih sličnih stanja, sa neurofiziološke i psihološke tačke gledišta (Kasamatsu, Shimazono, 1957). Tokom studije zapaženo je niz promena EEG-a pri stanju usredsređene svesti tokom meditacije u sedećem stavu (zazen). Kasnije će biti objašnjeno šta je zazen (Hirai, 1960; Kasamatsu i Shimazono, 1957). Ovi nalazi zaslužuju dalje istraživanje radi spoznaje o obliku EEG-a u određenom psihičkom stanju i tumačenja neuropsiholoških osnova svesti. Predmet ovog prikaza je opis rezultata našeg eksperimenta do pojedinostekte, soto i rinzai. Obe smatraju da je zazen najvažniji metod treninga kojim se postiže probuđenost duha. Zen meditacija ima dva osnovna vida: sedenje sa potpuno prekrštenim, i poluprekrštenim nogama. Tokom seanse zena oči su otvorene a pogled uperen prema dole, oko metar ispred sebe, ruke uglavnom sklopljene. Sedi se u tihoj prostoriji na okruglom jastuku i meditira oko 30 minuta. Ponekad se intenzivni zen trening ponavlja 8 do 10 puta dnevno tokom nedelju dana. Ovo se u zen budizmu zove *sesshin*. Sledbenici ne učestvuju u dnevnim aktivnostima već žive po strogo određenom religijskom programu (Hirai, 1960).

Smatra se da se upražnjavanjem zen meditacije čovek oslobađa dualističkih okova subjektivnog i objektivnog, duha i tela. i rađanja i umiranja. Oslobađa se požude i sujete, budi se u svom čistom, smirenom. pravom sopstvu.

Ovo mentalno stanje (*satori* ili probuđenje) često se pogrešno shvata kao trans ili hipnoza. Prema zenu, satori nije nenormalno stanje svesti, već prirodno stanje duha. Erih From (Fromm) ga je opisao ovim rečima: »Ako bi pokušali da opišemo probuđenje u psihološkom smislu, rekao bih da je to stanje potpune podešenosti na realnost u sebi i oko sebe, stanje u kojem je čovek savršeno svestan realnosti i potpuno je dokučuje. *On* je svestan nje, ne dakle njegov mozak, niti bilo koji deo njegovog organizma, već *on*, čitav čovek. Svestan je *nje*; ne kao nekog objekta koji dokučuje mišlju već pune realnosti cveta, psa, čoveka. Onaj koji se budi otvoren je, reaguje na svet, i može da bude otvoren i da reaguje jer je prestao da prianja uza sebe kao stvar i tako postao prazan i spreman da prima. Probuđen znači 'biti savršeno budan za realnost celokupnom svojom ličnošću'« (Fromm, Suzuki & de Martino, 1960).

Ako se pitamo kakve veze ima ovo stanje duha sa psihoterapijom, može se reći da je zen meditacija način za komuniciranje sa nesvesnim. Međutim, u tom kontekstu, nesvesno ne znači Frojdovo (Freud) »nesvesno«. Nesveseno u zenu je u tesnoj vezi sa nesvesnim o kojem govori K. G. Jung (Suzuki, 1959.) ili From (Fromm, Suzuki &de Martino, 1960). Tako , dr Daisetsu Suzuki definiše njegovo značenje kao »kosmičko nesvesno« (Suzuki, 1959).

U svakom slučaju, zen meditacija ne utiče samo na duh već i na telo kao na celokupni organizam. Autori žele da istraže zen meditaciju kao predmet psihofiziologije, posebno elektroencefalografije.

Subjekti i metodi

EEG je kontinuirano beležen kroz sve faze – pre. za vreme i posle zazena s otvorenim očima. Svi naši EEG podaci dobijeni su u stanju meditacije sa otvorenim očima.

Korišćene su posrebrene disk-elektrode sa tankom bakarnom žicom (100-200 mikrovolti), izolovanom vinilom, koje su primenjene preko kolodijuma na frontalni, centralni, parijetalni i okcipetalni region lobanje duž srednje linije glave.

Ove elektrode nisu ometale zen meditaciju i dobijeni su kontinuirani zapisi.

Pored EEG-a, poligrafski su beleženi puls, disanje i galvanska reakcija na Sanyjevom dvanaesotkanalnom elektroncefalografu sa pisačem. Isti eksperimenti su izvođeni tokom nedelju dana intenzivnog treninga zen meditacije (*sesshin*). Ovi rezultati korišćeni su da potvrde EEG promene tokom čitave zen meditacije.

Da bi se ispitalo funkcionalno stanje mozga proverene su reakcije na senzorne stimuluse u nekoliko modaliteta. Mereno je vreme blokade alfa krivulje na ponovljene kratke zvučne stimulacije.

Eksperiment smo izvodili u običnoj prostoriji za zen meditaciju u saradnji sa zen sveštenicima i njihovim učenicima, koji su i subjekti naše studije. Eksperimenti, pak, sa stimulacijom rađeni su u našoj laboratoriji u prostoriji izolovanoj od zvuka i opremljenoj klima uređajima.

Među sveštenicima i učenicima soto i rinzai sekti, izbrano je 48 lica spremnih na saradnju, uzrasta od 24 do 72 godine. S obzirom na svoje iskustvo u zen meditaciji, mogli bi da se podele na tri grupe:

I grupa: 1 do 5 godina iskustva (20 učenika)

II grupa: 5 do 20 godina iskustva (12 učenika)

III grupa: preko 20 godina iskustva (16 sveštenika).

Kao kontrolne subjekte izabrali smo 18 naših istaživača (u dobi od 23 do 33 godine) i 4 starija čoveka (od 54 do 60 godina). Oni nisu imali nikakvo iskustvo sa zen medita-

cijom, a EEG je uzet pod istim okolnostima kao i kod učenika zena.

Rezultati

1. Promene EEG-a kod zen učitelja tokom zen meditacije

Prvo ćemo detaljno razmotriti tipične EEG promene kod jednog zen učitelja-sveštenika sa preko 20 godina iskustva u zen meditaciji. Pre zen meditacije, preovlađuje oblik karakterističan za aktivirajuću krivulju jer su oči otvorene (niski napon, brza aktivnost). Sa početkom zen meditacije javljaju se, posle 50 sekundi, jasni alfa talasi od 40-50 mikrovolti, dužine 11-12 sek., u svim regionima, u trajanju od nekoliko minuta, uprkos tome što su oči otvorene. Posle 8 minuta i 20 sekundi, amplituda alfa talasa dostiže 60-70 mikrovolti, pre svega u frontalnom i centralnom regionu. Najpre se ovi alfa talasi smenjuju sa kratkotrajnom aktivirajućom krivuljom, ali s napredovanjem zen meditacije nastaje relativno stabilan period stalnih alfa talasa. Posle 27 minuta i 10 sekundi počinje da se javlja ritmičko ponavljanje teta talasa (6-7/sek., 70-100 mikrovolti). Međutim, ono se ne pojavljuje uvek. Kada se završi zen meditacija, alfa talasi su kontinuirani, a 2 minuta posle toga još uvek su prisutni. Izgleda da je to naknadni efekat zen meditacije.

Kod kontrolnih subjekata nisu uočene nikakve promene uobičajenog EEG-a; jedan kontrolni subjekat pokazuje, pri otvorenim očima, dugotrajni oblik karakterističan za aktivirajuću krivulju. I kod druge dvojice kontrolnih subjekata, od 58 i 60 god. starosti, u EEG-u dominira beta tip, sa kratkim pojavama alfa talasa. Ali u njihovim EEG-ima sa otvorenim očima ne primećuje se ni povećanje amplitude alfa talasa, niti smanjenje alfa frekvencije. Proces starenja verovatno ne utiče na EEG promene tokom zen meditacije.

Ponekad se u procesu zen meditacije pojavljuju teta talasi. Ove promene se jasno vide na EEG-u drugog zen učitelja, starog 60 godina, gde posle 4 minuta zen meditacije nastaju veliki alfa talasi amplitude 70-100 mikrovolti i frekvencije 8–9/sek. Nakon trideset sekundi javlja se ritmički niz teta talasa (6–7 sek., 60–70 mikrovolti). Pojava niza teta talasa jasno se izdvaja kroz stabilne periode velikih i sporih alfa talasa. Navedeni rezultati ukazuju da se u toku zen meditacije zapaža niz EEG promena: aktivirajuća krivulja (pri otvorenim očima) pre zen meditacije – pojava alfa talasa u početnoj fazi–porast amplitude alfa talasa – pad frekvencije alfa talasa – pojava ritmičkog niza teta talasa u kasnijim fazama zen meditacije.

Ovaj niz promena ne opaža se uvek i kod svih subjekata koji upražnjavaju zen meditaciju. Neki pokazuju samo pojavu alfa talasa kroz čitav period meditacije, dok drugi pokazuju tipičan niz elektrografskih promena. Ali, na osnovu naših rezultata, promene elektroencefalograma tokom zen meditacije grupisane su u sledeće četiri faze:

Prva faza: mala promena koju karakteriše pojava alfa talasa uprkos otvorenim očima.

Druga faza: porast amplitude stalnih alfa talasa.

Treća faza: pad alfa frekvencije.

Četvrta faza: pojava ritmičkog niza teta talasa, što je poslednja promena u EEG-u tokom zen meditacije, ali se ne javlja uvek.

2. EEG promene i stepen zen uvežbanosti

Prema godinama koje su subjekti proveli upražnjavajući zen, 23 učenika je podeljeno u tri grupe – do 5 godina, 5-20 godina i preko 20 godina. Korišćena je i procena mentalnog stanja učenika saobrazno merilima zena, te su ih učitelji svrstali takođe u tri grupe: niska (N), srednja (S) i visoka (V). Ova procena je rađena nezavisno od promena u njihovim EEG-ima.

Zatim su autori pokušali da povežu ove stepene uvežbanosti u zenu sa 4 faze (I, II, III, IV) EEG promena. Tabele 1 i 2 pokazuju rezultate. Vertikalno su date faze EEG promena a horizontalno broj godina provedenih u bavljenju zenom (tabela 1). Jasno je da su promene EEG-a veće što je duže upražnjavan zen. Korelacija između EEG promena i mentalnog stanja koje je procenio zen učitelj prikazana je na tabeli 2. Uočava se tesna veza između procene učitelja i veličine promene. Iz ovih nalaza zaključuje se da je stepen promene EEG-a tokom zen meditacije saobrazan dostignutom nivou zen treninga. Četiri faze promena EEG-a fiziološko odražavaju mentalno stanje tokom zen meditacije. O tome će kasnije biti više reči.

Tabela 1

Odnos između EEG promena i broja godina provedenih u upražnjavanju zazena

	Faza		br. subjekata	
Ritmički teta talasi	IV	0	0	3
Pad alfa frekvencije	III	3	2	3
Porast alfa amplitude	II	2	1	0
Alfa sa otvorenim očima	I	8	1	0
Godine iskustva u zazenu		*0-5*	*6-20*	*21-40*

Tabela 2

Odnos između stepena EEG promena i ranga učenika u meditaciji.

	Faza	Nizak	Srednji	Visok
Ritmički teta talasi	IV	0	0	3
Pad alfa frekvencije	III	0	7	1
Porast alfa amplitude	II	2	1	0
Alfa talasi otvorneih očiju	I	5	4	0

3. Hipnoza i EEG promene tokom zen meditacije

Mentalno stanje u hipnozi najčešće se smatra »transom«. Neki će pomisliti da je mentalno stanje zen meditacije nalik transu. Autori su poredili EEG promene u hipnotičkom transu s promenama u zen meditaciji. Kod jednog hipnotisanog subjekta, studenta starog 20 godina, manifestovala se katalepsija. Vidi se nekoliko alfa talasa, ali aktivirajuća krivulja je izraženija nego u EEG-u tokom zen meditacije. U hipnotičkom transu nije uočen niz EEG promena tipičnih za meditaciju.

4. EEG promene tokom zen meditacije i sna

Za vreme beleženja EEG-a tokom upražnjavanja zazena, učenike ponekad hvata pospanost koja se jasno uočava na krivulji EEG-a. Kada se u tom trenutku primeni kratkotrajna zvučna stimulacija, ova krivulja sanjivosti menja se u alfa oblik i uočava se jačanje alfa reakcije. Ova elektrografska promena je, prema introspektivnom izveštaju, obično praćena pomakom svesti od sna ka javi. To stanje se razlikuje od mentalnog stanja u zen meditaciji. Pospanost, koja se naziva *konchin*, suzbija se u zen meditaciji.

Kao što je ranije pomenuto, ritmičko ponavljanje teta talasa pojavljuje se kod nekih zen sveštenika tokom zen meditacije. Niz teta talasa takođe se vidi na krivulji u toku sna. Ali, između teta talasa u snu i ritmičkog pronavljanja teta talasa u zen meditaciji ipak postoji elektrografska razlika koja je očigledna iz sledećih primera: ritmičko ponavljanje teta talasa jasno se vidi na EEG-u tokom meditacije jednog određenog učitelja. Tada se primenjuje kratkotrajna zvučna stimulacija. Ona blokira ritmičko ponavljanje teta talasa koje se ponovo spontano javlja nakon nekoliko sekundi. Ne opaža se jačanje alfa reakcija koja se obično javlja pri stimulaciji u sanjivom stanju. Zbog toga ritmički niz teta talasa u ovom slučaju ima »alfa aktivnost« (Brazier, 1960) sličnu ritmu alfa talasa pri buđenju.

Često se, pred samo uranjanje u san ili hipnagognu fazu, vide veliki alfa talasi. Oni su slični talasima u zen meditaciji. Ali veliki alfa talasi koji su uočljivi u II ili III fazi zen meditacije traju mnogo duže nego krivulja pred san. O ovoj razlici će kasnije biti više reči.

5. EEG reakcija na kratkotrajnu zvučnu stimulaciju tokom zen meditacije

U prethodnim razmatranjima opisan je niz EEG promena tokom zen meditacije. U ovom delu autori će se baviti uticajem kratkotrajne zvučne stimulacije, koja se ponavlja u pravilnim razmacima, na blokiranje alfa talasa.

Zen učitelj je izložen kratkotrajnoj zvuč-

noj stimulaciji u fazi dugotrajnih alfa talasa. Prekid alfa talasa na prvi stimulus traje 2 sekunde. U redovnim intervalima od 15 sekundi stimulacija se ponavlja 20 puta, a alfa blok uvek traje 2–3 sekunde. S druge strane, ista stimulacija je primenjena pri alfa krivulji kontrolnih subjekata sa zatvorenim očima. Što se stimulacija više ponavlja, kraće je trajanje alfa bloka. Isti eksperimenti izvedeni su sa tri učitelja zena i četiri kontrolna subjekta i mereno je vreme prekida alfa talasa. Merenje je dovelo do sledećeg zaključka: kod kontrolnih subjekata vreme trajanja alfa bloka brzo opada, ali je kod zen učitelja relativno stabilno, iako se tu i tamo opažaju neke promene.

Iz navedenog smo zaključili da tokom meditacije gotovo uopšte nema adaptacije alfa bloka.

Rasprava

Iz naše studije postaje jasno da se u zen meditaciji elektrografske promene sastoje iz pojave alfa talasa bez obzira na to što su oči otvorene. Tokom napretka zen meditacije, amplituda ovih talasa raste a frekvencija opada. U kasnijim fazama meditacije ponekad se javlja ritmički niz teta talasa. Ovi su nalazi saobrazni i sa mentalnim stanjem učenika i godinama provedenim u bavljenju zenom.

Uobičajeno je da mentalne aktivnosti koncentracije, rezonovanja i percepcije podižu nivo svesti, što je praćeno aktivirajućom krivuljom (Adrian i Matthews, 1934; Bartley 1940; Callaway, 1962). Dakle, aktivirajući oblik krivulje ukazuje na porast nivoa svesti (Lindsley, 1952; Mundy-Castle, 1958).

Zen meditacija je usredsređena regulacija duha. Zbog toga se očekuje da će zen meditacija dovesti do aktivirajućeg oblika krivulje. Međutim, našim elektrografskim nalazima potvrđeno je snižavanje kortikalnih potencijala. To je prilično paradoksalno, ali je od primarnog interesa u razmatranju odnosa između fiziologije mozga i nivoa svesti.

Uputstva za zen meditaciju naglašavaju regulisanje duha. Uz pridržavanje pravila postiže se optimalna uvežbanost u meditaciji. Smatra se da se prilikom optimalne meditacije postiže »koncentracija bez tenzije« (a to je prava koncentracija), koja se odvija u najdubljem unutršanjem svetu psihičkog.

Sa stanovišta elektroencefalografije, naši rezultati poklapaju se sa promenama EEG-a karakterističnim za smanjenu aktivnost svesti. Mandi-Kestl (A. C. Mundy-Castle 1953, 1958) kaže da trajna pojava alfa talasa ukazuje na funkcionisanje karakteristično za stanje smanjene aktivnosti svesti. A mnoge empirijske opservacije alfa talasa ukazuju da oni nisu tipični za akciju, već hipofunkciju mozga (Dynes, 1947, Lindsley, 1952).

U pokušaju da razne faze EEG modela povežu sa psihičkim stanjima i određenim ponašanjem Lindzli (D. B. Lindsley, 1952) ukazuje na karakteristične amplitude modulisanih alfa talasa tokom manje više relaksiranog stanja budnosti. Istu ideju iznosi i H. Jasper (1941; Jasper i Shagass, 1941) u svom konceptu o kontinuumu spavanje-budnost; on je uveo pojam stanja kortikalne ekscitacije koja se reflektuje u ovim EEG krivuljama. Po Jasperu, amplitudski modulisani alfa talasi odražavaju sniženi nivo kortikalne ekscitacije.

S druge strane, zna se da mnogi faktori koji utiču na metabolizam nervnih ćelija menjaju elektrografski zapis (Brazier i Finesinger, 1945; Grunthal i Bonkalo, 1940, Jung 1953). A. Kasamatcu i I. Šimazono (1957) skrenuli su pažnju na pojavu velikih i sporih alfa talasa u ranijim fazama inhalacije gasa N_2, neposredno pred gubitak svesti. U tom stanju subjekti doživljavaju opuštenost ili blago poboljšanje raspoloženja. U akutnoj alkoholnoj intoksikaciji uočeni su isti efekti i na EEG-u i u svesti (Kasamatsu i Shimazono, 1957). T. Hirai (1960) ističe da je tokom zen meditacije smanjena brzina disanja praćena usporavanjem EEG krivulje. Sugi i saradnici (1964) saopštili su rezultate merenja brzine disanja, zapreminu pri udisanju i izdisanju i potrošnju O_2 tokom zen meditacije. Konstatovali su sniženje metabolizma energije ispod bazalnog metabolizma. Po Sugiju, uzrok može da bude pad metabolizma energije u mozgu. Moguće je da sniženje metabolizma menja i elektrografski obrazac u zen meditaciji.

Iz navedenih pregleda i rasprava izgleda da promene EEG-a tokom zen meditacije ukazuju da se nivo kortikalne ekscitacije postepeno smanjuje čak i pri »koncentraciji« duha.

Sa psihološkog stanovišta, i zen meditacija i hipnotički trans dovode do promene svesti. Ali trans se zove *sanrab* (zbrka) i stoga se u zen meditaciji suzbija. Zbog toga treba nešto reći o razlici između EEG promena tokom zen meditacije i tokom hipnotičkog transa. Autori su otkrili da specifičnih promena u elektroroencefalogramu subjekata u hipnotičkom transu nema. Mnogi izveštaji govore o promenama EEG-a u hipnotičkom transu, ali i mnogi od njih ukazuju da se krivulja ne razlikuje od EEG-a u budnom stanju (Kleitman, 1963; Loomis, Harvey i Habart, 1936). Između krivulje hipnotičkog transa i promena tokom zen meditacije nema sličnosti.

Neki naučnici tvrde da se manje-više neznatne promene EEG-a, koje nalikuju stanju sna, uočavaju i u hipnotičkom transu. Goldni i saradnici (Goldney, 1938–1939) otkrili su paradoksalan elektrografski efekat kod sanjivog hipnotisanog subjekta – alfa krivulja se javlja u stanju otvorenih očiju. Frank (1950) saopštava da se spora aktivnost koja se vidi u dubokom snu javlja i tokom hipnoze. Lindzli (D. B. Lindsley, 1954) ističe da u skladu s opštom relaksacijom, koja se javlja tokom hipnotičkih epizoda, ponekad dolazi do alfa oblika ako nastupi blaga pospanost.

Fuđizava (K. Fujisawa 1960) proučavao je EEG u hipnotičkom stanju koje je izazvano sugestijom spavanja (»hipnotički san«) (Baker, Burgwin, 1949; Dynes, 1947) i otkriva niskonaponsku teta krivulju koja je slična krivulji pospanosti. On takođe ističe da ova krivulja stanja koje nalikuje pospanosti traje prilično dugo, sve dok je subjekt pod hipnozom, a stvarni san nastaje čim se sa njim izgubi kontakt. Primećeno je da je spori ritam u hipnotičkom snu sličniji krivulji pospanosti nego ritmičkoj teta aktivnosti koja se javlja u zen meditaciji.

Zen meditacija, po introspektivnom izveštaju učenika, nije san. Ali i tokom zen treninga ponekad može da nastupi blaga pospanost kao u hipnozi. U prelaznom stanju između budnosti i pospanosti, veliki alfa talasi se jasnije vide i naginju opadanju frekvencije neposredno pre pojave blage pospanosti kod subjekata (Oswald, 1959). Može se, prema tome, reći da velika i spora alfa krivulja tokom zen meditacije prethodi pospanosti. Možda postoji niži prag u rasponu svesti tokom zen meditacije. Ali u pravom snu alfa talasi se povlače, javljaju se spori talasi i gubi se svest. Takav niz elektrografskih promena ne javalja se u zen meditaciji i svest se ne gubi pošto u zen meditaciji ne izostaje svest o onome što se događa unutra i spolja.

Čak i u kasnijoj fazi zen meditacije, kada se na EEG-u vidi ritmički niz teta talasa, osetljivost se ne gubi, i u stvari niz teta talasa pokazuje upadljivo blokiranje senzorne stimulacije. Niz EEG promena je uobičajen na granici alfa aktivnosti, ali krivulja sna odstupa od ovih promena na silaznoj putanji i prerasta u duboki san.

Na osnovu prethodno iznetog može se reći da tokom zen meditacije postepeno opada nivo cerebralne ekscitacije, ali drugačije nego u snu.

Sada ćemo razmotriti alfa blok u zen meditaciji. Kao što je ranije opisano, svaka kratkotrajna zvučna stimulacija dovodi do relativno konstantnog alfa bloka koji traje nekoliko sekundi, iako se stimulacija ponavlja 20 puta u pravilnim razmacima. Međutim, kod kontrolne grupe sa zatvorenim očima, vreme alfa bloka je duže pri prvoj i drugoj stimulaciji, ali brzo opada i skoro potpuno nestaje posle treće i četvrte. Tako se jasno uočava habituacija alfa bloka u ovom običnom budnom stanju.

U zen meditaciji alfa blok je manje podložan navikavanju na senzorni stimulus nego u običnom budnom stanju. Ova činjenica ima značaja u razjašnjavanju povišenog stanja svesti u zen meditaciji. Tokom zen meditacije »koncentracija« bez tenzije postiže se u duhu učenika dok je u pravilnom stavu sedenja. Ovi mentalni i fizički uslovi pri-

rodno vode do stvaranja izvesnih konstantnih eksperimentalnih okolnosti: neka vrsta koncentracije služi održavanju izvesnog nivoa svesti s jedne strane, a meditacija u sedećem stavu podržava senzorne uplive na izvesnom nivou, s druge. U ovim okolnostima može da se očekuje da alfa blokada postane manje podložna habituaciji.

U prilog ovih nalaza govori izveštaj naših subjekata u eksperimentu. Zen učitelji su izjavili da su mnogo jasnije percepirali svaki stimulus nego u običnom budnom stanju. U ovom stanju duha na čoveka ne mogu uticati ni spoljni ni unutrašnji stimulusi, ali je ipak u stanju da reaguje na njih. On percepira objekat, reaguje na njega, ali ga on nikada ne uznemirava. Svaki stimulus prosto prihvata kao takav. Jedan učitelj zena je uporedio ovakvo stanje duha sa oštrim zapažanjem prolaznika na ulici, ali bez emocionalne radoznalosti da bi se za njima osvrtalo.

Međutim, izgleda da je nemoguće odvojeno razmatrati kontinuiranu pojavu alfa talasa i alfa bloka, koji je manje podložan habituaciji u zen meditaciji. Alfa blok zavisi od kortikalnog ekscitatornog stanja; i obrnuto, stanje kortikalne ekscitacije u tesnoj je vezi sa centrifuglanim senzornim impulsima koje donosi alfa blok.

Koristeći reakciju povišenja EEG-a kao kriterijsku, Šarples i Jasper (S. Sharpless i H. Jasper, 1956) proučavali su raznolikost karakteristika habituacije. Klasifikovali su dva tipa reakcije povišenja: jednu dugotrajniju – koja je podložnija navikavanju, i kratkotrajniju – koja je navikovanju manje podložna. Ovaj nalaz, koji je u skladu sa ostalim studijama (Jung, 1953, Lindsley, 1952), ukazuje da dugotrajna reakcija povišenja odgovara tonusnoj aktivaciji cerebralnog korteksa, a kratkotrajna faznoj aktivaciji.

Prema Jasperu izgleda da je alfa blok, koji je manje podložan habituaciji, određen ravnotežnom tonusne i fazne aktivacije u cerebralnom korteksu. Autori žele da postave tezu da postoji optimalna aktivacija posredovana ravnotežom između stanja kortikalne ekscitacije u širokom rasponu budne svesti. A možda je u osnovi njegove fiziološke baze interakcija između cerebralnog korteksa i sistema retikularne aktivacije diencefaličnog i mezencefaličnog dela moždanog stabla (Moruzzi, Magoun, 1949).

Optimalna pripravnost za predstojeći stimulus, koja s druge strane održava optimalni nivo kortikalne ekscitacije, lepo se odražava u alfa bloku koji je manje podložan habituaciji, u nizu EEG promena koje se kreću u pravcu usporavanja krivulje.

Ovi EEG nalazi relativno su postojani i konstantni, iako se opažaju blage fluktuacije. Ovi postojani alfa talasi mogu često da se vide po završetku zen meditacije. To govori da će u probuđenoj svesti postojati posebno stanje svesnosti u kojem je nivo kortikalne ekscitacije *niži* nego pri običnoj budnosti, ali nije snižen kao u snu pošto se spoljni ili unutrašnji stimulusi precizno opažaju, a reakcije su stabilne.

Zen meditacija je sasvim subjektivni doživljaj, upotpunjen koncentracijom pri kojoj je duh smiren, čist, bistar.

A ipak, zen meditacija dovodi do posebnog psihološkog stanja sudeći po promenama elektroencefalograma. Zbog toga zen meditacija ne utiče samo na psihički život, već i na fiziologiju mozga. Autori ovo stanje duha nazivaju »relaksirana budnost sa stabilnom prijemčivošću«.

Rezime

Zen meditacija (zazen) jeste duhovna vežba koja se upražnjava u zen budizmu. Osim religijskog značenja, upražnjavanje zen meditacije dovodi do promena i u duhu i u telu – ovi uticaji su interesantni za naučne studije s aspekta psihologije i fiziologije. U ovoj studiji detaljno su opisane promene EEG-a koje prate zen meditaciju. Autori, dalje, govore o tim elektrografskim promenama u odnosu na svesnost i o neurofiziološkoj podlozi u poređenju sa hipnotičkim transom i snom.

Za našu studiju odabrano je 48 sveštenika i učenika zena za redovno snimanje EEG-a pre, tokom i posle zen meditacije. Rezultati su sledeći:

1. Zapažena je pojava alfa talasa bez obzira što su oči otvorene, u roku od 50 sekundi od početka zen meditacije. Ovi alfa talasi se nastavljaju i amplituda raste. S napredovanjem zen meditacije postepeno se javlja opadanje alfa frekvencije u kasnijoj fazi. Štaviše, kod nekih sveštenika je zapažen niz teta talasa s alfa podlogom oblika modulisane amplitude. Ove promene u EEG-u mogu se grupisati u četiri faze: pojava alfa talasa (I faza), porast alfa amplitude (II faza), usporavanje alfa frekvencije (III faza) i pojava ritmičkog niza teta talasa (IV faza).

2. Ove četiri faze promena EEG-a saobrazne su stanju duha koje je procenio jedan učitelj zena, kao i godinama koje su učenici proveli uvežbavajući zen.

3. Ove elektrografske promene upoređene su i sa promenama u hipnotičkom transu i snu. S elektrografskog aspekta, promene u fazama I, II i III ne mogu se jasno razlikovati od onih koje se sreću u hipnagognom stanju ili hipnotičkom snu, iako su promene tokom zen meditacije učestalije i prelaze u shemu dubokog sna. Ritmički niz teta talasa postignut je kratkotrajnom zvučnom stimulacijom i prelazi u nesinhronizovani oblik dok se shema pospanosti pretvara u alfa talase (reakcija nastajanja alfa talasa).

4. U zen meditaciji, alfa blok na ponavljane zvučne stimuluse u redovnim intervalima proučen je i s otvorenim očima, kao i u redovnim stanjima kontrolnih subjekata sa zatvorneim očima. Kod prvih se pokazuje prilično konstantno vreme bloka (3-5 sek.) na svaki stimulus ponovljen 20 puta, a habituacija nije zapažena. S druge strane, kod kontrolnih subjekata navikavanje alfa talasa nastupa vrlo brzo. Ova alfa blokada, koja je manje podložna navikavanju, od značaja je u razmatranjima neuro-fiziološke osnove mentalnog stanja tokom zen meditacije.

Ovi elektroencefalografski nalazi dovode do sledećih zaključaka: U zen meditaciji, s jedne strane, potvrđuje se usporavanje oblika EEG-a, a s druge, dehabituacija alfa blokade. To ukazuje na specifičnu promenu svesti. Autori, dalje, razmatraju stanje duha u toku zen meditacije sa psihološke tačke gledišta.

S engleskog prevela
Zlata Kijurina

Bibliografija:

1. E. Adrian i B. Matthews, »The Berger Rhythm: Potential Changes from the Occipital Lobes in Man«, *Brain*, 1934, 57, str. 355-385.
2. D. Lindsley, »Psycnological Phenomenon and the Electroencephalogram«, *EEG Clin. Neurophysiol.*, 1952, 4, str. 443-456.
3. A. Kasamatsu i Y. Shimazono, »Clinical Concept and Neurophysiological Basis of the Disturbance of Consciousness«, (Jap.), *Psychiat. Neuro. Jap.*, 1957, 11, str. 969-999.
4. T. Hirai, »Electroencephalographic Study of Zen Meditation«, (Jap.) *Psychiat. Neurol. Jap.*, 1960, 62, str. 76-105.
5. E. Fromm, D. T. Suzuki i R. de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, London, 1960.
6. D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, New York, 1959.
7. M. Brazier. *The Electrical Activity of the Nervous System*, London, 1960.
8. S. Bartley, »The Relation Between Cortical Response to Visual Stimulation and Changes in the Alpha Rhythm«, *J. Exp. Psychol.*, 1940, 27, str. 627-639.
9. E. Callaway, »Factors Influencing the Relationship Between Alpha Activity and Visual Reaction Time«, *EEG Clin. Neurophysiol.*, 1962, 14, str. 674-682.
10. A. Mundy-Castle, »An Appraisal of Electroencephalography in Relation to Psychology«, Monogr. suppl. no 2 of *J. Nat. Inst. f. Personnel Res.*, 1958, str. 1-43.
11. A. Mundy-Castle i B. McKiever, »The Psychophysiological Significance of the Galvanic Skin Response«, *J. Exp. Psychol.*, 1953, 45, str. 15-24.
12. J. Dynes, »Objective Method for Distinguishing Sleep from the Hypnotic Trance«, *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1947, 57, str. 84-93.
13. H. Jasper u W. Penfield i T. Erikson (ured.), *Epilepsy and Cerebral Localization*, Springfield, Ill., 1941.
14. H. Jasper i C. Shagass, »Consciousness Time Judgments Related to Conditioned Time Intervals and Voluntary Control of the Alpha Rhythm«, *J. Exp Psychol.*, 1941, 28, str. 503-508.
15. M. Brazier i J. Finesinger, »Action of Barbiturates on the Cerebral Cortex, *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1945, 53, str. 51-58.

16. E. Grunthal i A. Bonkalo, »Uber Ermundung und schlaf auf Grund hirnbioelektricher Untersuchungen«, *Arch. f. psychiat.*, 1940, 3, str. 652-655.
17. R. Jung, »Neurophysiologiche untersuchungmethode« u G. Bergmann (ured.), *Handbuch d. inn. med. neurologie*, Berlin, 1953.
18. Y. Sugi i K. Akutsu, *Science of Zazen – Energy Metabolism*, Tokyo, 1964.
19. N. Kleitman, *Sleep and Wakefulness*, Chicago, 1963.
20. A. Loomis, E. Harvey i G. Hobart, »Brain Potentials During Hypnosis«, *Science*, 1936, 83, str. 239-241.
21. K. Goldney, »An Examination into Physiological Changes Alleged to Take Place During the Trance State«, *Proc. Soc. Psych. Res.*, 1938-1939, 45, str. 43-68.
22. B. Frank, »L'hypnos et l'EEG«, *Electroenceph. Clin. Neurophysiol.*, 1950, 2, str. 107.
23. K. Fujisawa, »The Psychophysiological Studies of Sleep«, *Jap. Psychol. Res.*, 1960, 2, str. 120-134.
24. W. Baker i S. Burgwin, »Brain Wave Patterns During Hypnosis, Hypnotic Sleep, Normal Sleep«, *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1949, 62, str. 412-420.
25. I. Oswald, »Experimental Studies of Rhythm, Anxiety and Cerebral Vigilance«, *J. Ment. Science*, 1959, 105, str. 259-294.
26. S. Sharpless i H. Jasper, »Habituation of the Arousal Reaction«, *Brain*, 1956, 79, str. 655-680.
27. G. Moruzzi i H. Magoun, »Brain Stem Reticular Formation and Activation of the EEG«, *EEG Clin. Neurophysiol.*, 1949, 1, str. 455-473.

Unutarnji čovek u zenu

Toshihiko Izutsu

Predstava koju zen budizam stvara o svetu, o njegovim praktičnim i teorijskim aspektima, u svojoj biti je antropocentrična. To znači da je čovek postavljen u samo srce predstave zena o svetu. Nimalo ne preterujemo kad kažemo da je čovek na praktičnom i filosofskom nivou isključivi predmet pažnje zena. Sve se obrće oko čoveka. On je doslovno AXIS MUNDI. Kompletan pogled na svet koji za osnov uzima čoveka kao ležište osovine svih stvari. Ako zen ponekad pokazuje – ili izgleda da pokazuje – živo zanimanje za stvari koje su drukčije nego čovek ili su nešto drugo, onda to čini samo s obzirom na važnost ili u skladu sa važnošću tih stvari upravo za čoveka. Sa stanovišta zena, zanimanje za druge stvari sem za čoveka, nezavisno od njihove egzistencijalne važnosti za čoveka, nije ništa drugo nego beskorisna zabava, jednostavno i pravo gubljenje vremena.

Istorijski je ta antropocentrična težnja zena neposredna baština prvobitnog budizma. Od početka svog razvoja, znatno pre nastanka mahayana budizma,[1] čiji je zen samo kasni izdanak u Kini, budizam se u stvari bavio problemima čoveka. Ne smemo zaboraviti da je sam Buda, osnivač budizma, podsticaj za početak svoga duhovnog putovanja prema »probuđenju« osetio posmatrajući stvarne patnje čovekovog bivstvovanja. Odakle potiču sve te patnje? Šta im je uzrok? Kako ih savladati? To su problemi koji su potpuno obuzeli Budin duh, zbunjivali ga i mučili i najzad naveli na odluku da krene teškom stazom traženja »istine«: poslednje istine upravo o biti čovekovog bitisanja na ovom svetu.

Ako želimo da razumemo filosofsko gledište zena i njegovu silnu predanost pitanjima koja se tiču čoveka, moramo poći od činjenice da je budizam započeo upravo na taj potpuno specifičan način. Naime, ta činjenica je od presudne važnosti jer osvetljava polazište, tačku s koje zen prilazi problematici čovekove egzistencije.

Zen budizam počinje s tim što čoveku postavlja jedno osnovno pitanje. Postavlja ga na jedan naročiti način. Prvo što u vezi s tim možemo da zaključimo jeste da pitanje o čo-

[1] Budizam začinje Cantama Buda u VI v. pre n. e., a mahayana se odvaja kao zasebna sekta u IV–III V. pre n. e.

veku ne pokreće kao da je reč o objektivnom problemu nego o subjektivnom, egzistencijalnom pitanju. Da budemo konkretniji – zen ne pita: »Šta je čovek?« To bi bilo aristotelovsko pitanje o »esenciji« – biti čoveka uopšte. Aristotelovsko pitanje »Šta je to tačno« (tò tí en eınaí) – pitanje o biti, tipično je za težnju čovekovog duha (uma) da otkrije bit (esenciju) stvari, težnju da »esencijalizuje«. A, jasno rečeno, ta esencijalizujuća težnja je nastojanje za objektivisanjem. Međutim, pitanje te vrste u vezi s temom »čovek« nije tako rano postavljeno da bi podstaklo ovu sklonost uma ka objektivisanju koje od čoveka pravi »supstánciju« obdarenu određenom esencijom, ojačanu određenom esencijom, očvrsnulu jednom zauvek. Onako kako ukazuje npr. ova suviše dobro poznata definicija: »Čovek je razumna životinja.« Ne lupajući glavu u vezi s tim da li je ta tvrdnja istinita ili ne, zaključujemo samo da predikat »je razumna životinja« želi da definiše čoveka, to jest da označi njegovu »esenciju«.

Zen budizam se protivi upravo tome, stvaranju takve »esencijalizujuće« situacije. Sa stanovišta zena, to pitanje nije trebalo tako postaviti. Pogrešno je i ujedno apsurdno pitati se o jednoj, zauvek određenoj i učvršćenoj »esenciji« čoveka, jer tako nešto ne postoji. Po zenu, čovek – ili već bilo koja stvar – nije obdaren nekim ontološkim centrom koji bi bio čvrsto ustaljen i koji bi ga čvrsto i trajno držao u granicama njegove biti. Drugim rečima: čovek nema svoju »esenciju« niti »štastvo« (*svabhava* u sanskrtu, *tsu hsing* na kineskom) koji bi ga držali nepromenljivog. U produžetku ću temeljno objasniti ideju »ne-esencije« stvari i njene metafizičke, ontološke implikacije.

Pre nego što nastavim, želeo bih jednostavno da skrenem pažnju na to da u zenu treba postaviti pitanje čoveka odmah u početku, i potpuno drukčije od načina na koji ga postavlja Aristotel. Umesto da se postavi kao opšte pitanje, objektivno, objektivišuće u pravcu esencijalne prirode čoveka, pitanje treba postaviti kao intimno, lično i egzistencijalno, u pravcu apsolutne subjektivnosti individue. Pravi problem nije: Šta je čovek? Nego: Ko si (ti)? Problem si ti sâm bez obzira na to šta bi mogao da bude čovek uopšte. Skoro nije mogućno negirati da pitanje »Šta je čovek?« bez sumnje ima svoju vrednost na filosofskom nivou. Ali zen i ne ide za tim da na to pitanje dobije tačan odgovor. Zanima se za sam subjekt, ljudski subjekt, koji tu vrstu pitanja postavlja s obzirom na čoveka, što znači s obzirom na samoga sebe. Drugim rečima: zen postavlja pitanje: »Ko si (ti)?« onome koji pita »Šta je čovek?« Sa stanovišta zena, pitanje »Ko si?« može da se izrazi još eksplicitnije: »Ko je (onaj) koji postavlja takvo pitanje?«, što znači; »Šta te goni na to da postupaš ovako kako postupaš i šta ti daje privid da si (ti) TI?«

»Čovek« koji nastupa u aristotelovskom pitanju »Šta je čovek?« nije ništa više nego stvar ili biće među svima ostalima. To je objektivisan čovek (čovek kao objekt). A ono što zen priznaje kao »čoveka« obrnuto je od toga – subjekt (pravi, apsolutni subjekt, pre nego što se objektivisao kao predmet). Prema tome, ako želimo da dobijemo pravu sliku čoveka u skladu sa zenom, moramo se odreći toga da u vezi sa čovekom zapitkujemo: »Šta je čovek?« Pitanje mora da glasi: »Ko si?« I to, poslednje pitanje – ako na njega bude pravilno odgovoreno – dovešće nas (ili bar mislimo da nas može dovesti) do shvatanja pravoga, apsolutnog središta naše egzistencije, prisustva stvarnog subjekta u njegovoj potpunoj subjektivnosti U NAMA, čoveka iznutra, unutarnjeg čoveka. U kontekstu autentičnog zena pitanje »Ko si»« uvek se i nepromenljivo odnosi na unutarnjeg čoveka. Prema tome, očekujemo da odgovor dođe od unutarnjeg čoveka. Zen se ne zadovoljava nijednim odgovorom koji diktira iskustveno ja. Tu ideju unutarnjeg čoveka ne možemo adekvatno da shvatimo ako prenebregnemo kontekst, ako ne uzmemo u obzir neku specifičnu teoriju svesti koje se u zen budizmu razvila u toku njegove istorije u Kini i Japanu. A teorija zena o svesti usko je povezana s ontologijom zena. Ona, međutim, u biti ima veoma jednostavnu strukturu. Priznaje dve osnovne dimenzije stvarnosti i razlikuje ih jednu od druge:

1) *sheng ti* (japanski: *shotai*) u doslovnom prevodu »posvećena istina«,

odnosno posvećena ili tajna (tajanstvena) dimenzija stvarnosti, i

2) *su ti* (japanski: *zokutai*), što doslovno znači »ljudska istina«,

dakle iskustvena jednostavna dimenzija istine.

Prva reflektuje svetu bivstvovanje, biće, kako ga doživljava probuđeni čovek, dok druga reflektuje bivstvovanje – biće, onako kako se ono prikazuje jednostavnome, neprobuđenom čoveku.

I u epistemologiji zen priznaje dva sloja ili nivoa svesti:

1) površinski nivo, koji se prilagođava strukturi iskustvenog sveta, i

2) dublji nivo, prilagođen prirodi i strukturi dubinske stvarnosti.

Zen ne slika ljudsku svest kao jedinstvenu i homogenu dimenziju. Ono što, uopšte uzev, smatramo »svešću« sa stanovišta zena je samo površinski sloj, onaj u kom nastaju osećanja, percepcije i zbivanja uma. Ta dimenzija svesti je mesto gde ono što zovemo »ja« (ego) stupa u kontakt s onim što zovemo spoljnim svetom: to je mesto dodira subjekta i objekta.

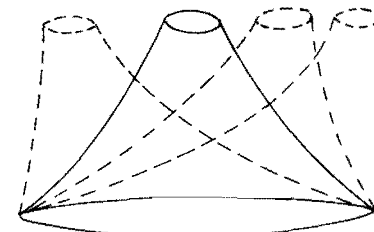
Ispod površinskog nivoa krije se drugi sloj svesti dubina bez dna. Tamo su, rečima kojima se obično služimo kad se pozivamo na subjektivni aspekt spoznaje kao »ja«, »moj« . . ., odbijene njihove semantičke reference i sa objektivne strane spoznaje stvari (kao »cvet«, »ptica«, »planina« i »reka«) gube bitne granice koje opredeljuju njihovu bit i više se ne razlikuju jedna od druge. Što se više udubljujemo, stvari postaju sve nerazlučljivije jedna od druge, sve do one granice kada dođu do stepena na kojem se međusobno razlikuju samo još uslovno (stepen koji može da se poredi s metafizičkim stadijumom *wahidiyah*, »sintetička jedinstvenost«, iz gnostičke filosofije islama). Ako pođemo još dalje, iščezava i ta uslovna razlika i sve stvari se gube u mraku opšte zbrke (slično kao u stadijumu *ahadijah*, »potpune jedinstvenosti« islamske gnostičke filosofije). Taj proces, koji sve stvari redukuje do krajnjeg stadijuma potpune i bezuslovne nediferenciranosti, izražen je u čuvenom zenovskom *koanu* koji glasi:

Sve stvari se na kraju svode na jedno.
A jedno – na šta ono može da se svede?

U tradicionalnoj terminologiji mahayana budizma to stanje bazne i prvobitne neizražljivosti poznato je pod imenom *śunyata* (kineski: *k'ung*, praznina ili ništavilo). Ništavilo ili stanje nediferenciranosti budističke filosofije nije nekakav transcedentalni absolutum veoma udaljen od empirijskog sveta diferenciranosti i potpuno nezavisan od pojavnog sveta. Upravo obrnuto, »svet naših čula« je ništavilo, a ništavilo su »stvari koje osećamo« (*Prajna–paramita sutra*), što znači: diferencirani svet je nediferencirano a nediferencirano je diferencirano.

Teorija svesti u zenu želi da iskaže da površinski nivo svesti i njegov dublji sloj nisu dva potpuno odvojena područja duha, nego su – naprotiv – usko povezani tako da na kraju čine jedno u tom smislu da je sve što može da se opaža na površini (bilo da je to slika, ideja ili pojam) neposredna pojava one duhovne energije koja u celini prožima dublji sloj svesti. A taj je, kao što smo videli, ništavilo koje dejstvuje kao potpuno nediferencirani izvor svih raznolikosti i svih artikulacija.

Vidimo stvar, na primer cvet. Čujemo zvuk, na primer crkvenog zvona. Cvet prepoznajemo kao cvet a zvuk kao zvuk zvona. Pri tim radnjama ili zbivanjima koja nazivamo »duševnim« (kao i pri svim drugima), a koja dejstvuju na površini svesti, na delu je dublji sloj svesti, dakle ništavilo.



Ta se situacija može izraziti kategoričnije ako se kaže da je ništavilo, u stvari, pravi »subjekt« svih duševnih zbivanja. Tako shvaćeno ništavilo, dakle kao apsolutno središte ljudske svesti, može da se zorno predstavi ovom slikom unutarnjeg čoveka. U svakome od nas boravi unutarnji čovek, uvek budan i aktivan, spreman da u svakom trenutku otkrije svoje prisustvo na površinskom nivou svesti u obliku iskustvenog delanja spoznavanja (kognicije) ili htenja (volicije). U nama je stalno prisutan ali mi, uopšte uzev, nismo svesni njegovog prisustva. Iskustvo zena – koje nazivamo »prosvetljenje« – prosto-naprosto je osvešćenje njegovog prisustva. To egzistencijalno osvešćenje unutarnjeg čoveka za zen je ono šta omogućava najtemeljnije razlikovanje čoveka »posle prosvetljenja« od čoveka »pre prosvetljenja«.

U klasičnoj literaturi zena postoji obilje aforizama koji se odnose baš na unutarnjeg čoveka. Kao konkretan primer citiraću jedan ne mnogo poznat koan koji nam govori o dijalogu dva unutarnja čoveka (kin. *Pi Yen Lu;* jap. *Hekigan–Roku,* koan br. 68). Uz ovaj koan potrebno je nekoliko uvodnih napomena uz tipično zenovsko pitanje: »Kako ti je ime?» Taj specifični oblik pitanja (Kako ti je ime) veoma je odomaćen u svetu zena, ali ono je varijanta već pomenutog pitanja: »Ko si?«, na koje obično odgovaramo navodeći svoje ime. Pitanje: »Ko si?« Odgovor: »Izutsu.« To pokazuje opštu težnju da smatramo (upotrebljavamo) svoje ime (oznaka »za spoljnu upotrebu«) za svoje stvarno ja. Dobro poznajući tu čovekovu prirodnu težnju, učitelj zena često svoj razgovor s posetiocem–početnikom započinje bezobzirno ga pitajući za njegovo ime. »Kako ti je ime?«, bilo da učitelj već zna ili ne zna njegovo ime. I kad mu je poznato posetiočevo ime, on pita: »Kako ti je ime?«

Sama činjenica da učitelj postavlja to pitanje iako zna posetiočevo ime jasno ukazuje na to da on – kad izgovori pitanje – pita nešto sasvim drugo. U stvari, kad vas učitelj pita za ime, on pita za ono »neizrazivo«, *»neimenovano«,*[2] koje je po Lao Tseu vaše stvarno i večito *ime.* »Kako ti je ime?« znači: pokaži mi »neimenovano« koje te otkriva tačno kao tvoje pravo lice (ličnost) pod tvojim specifičnim (privatnim) imenom. Na to pitanje možete da reagujete: »Ja sam taj i taj. »Bilo kako da odgovorite, vaš odgovor mora da bude dat na takav način da bude neposredno predstavljanje »neimenovanog« koji se zapravo otkriva kao »taj i taj«, ali bi mogao isto tako da se otkrije kao onaj koji vam to pitanje postavlja. To znači da *stvarne* razlike između dva sagovornika nema jer nisu ništa drugo nego dva različita imena jedinstvenog i apsolutnog neimenovanog. Koan br. 68 *Pi Yen Lua* samo je primer duhovnog događaja takve vrste.

Taj koan obnavlja *mondo* (zenovski dijalog) koji se svojevremeno vodio između dva čuvena učitelja zena dinastije T'ang. Ovo je redak primer *monda* jer se u uobičajenom mondu vodi razgovor između prosvetljenog učitelja i monaha (ili učenika) koji još nije doživeo prosvetljenje, i među sagovornicima je očigledna antinomija po pitanju duhovnog savršenstva. Za razliku od toga, *mondo* koji nas zanima odvija se između dva učitelja istog stepena duhovnog savršenstva, oba veoma »probuđena« i vanredno živahna: u pitanju je razgovor između jednoga unutarnjeg čoveka i drugoga unutarnjeg čoveka.

Jedan od njih je učitelj San Shêng Hui Jan (japanski: Sonshô Enen, IX vek), a drugi je učitelj Yang Shan Hui Chi (japanski: Gyosan Ejyaku, 807–883). San Shêng dolazi u posetu Yang Shanu. Tekst koana glasi:

Yang Shan pita: »Kako ti je ime?«

San Shêng odgovara: »Yang Shan.«

Yang Shan kaže: »Yang Shan – to sam ja!«

San Shêng kaže: »U tom slučaju mi je ime San Shêng.«

Na to se Yang Shan grohotom nasmeje.

Za razliku od uobičajenih zenovskih dijaloga (pitanja i odgovora) koje obeležava silna psihološka napetost oba sagovornika, ovaj *mondo* je prividno vedra razmena domišljatosti. Na prvi pogled, to nije ništa drugo nego igra. Ali ispod površine događa se nešto ozbiljno: zagrižena borba između dva duha. Razmotrićemo tekst izbliza, čitajući ga više analitički.

1) Yang Shan bezobzirno pita San Shênga za njegovo ime, što bi trebalo da znači: otkrij mi u ovom trenutku svoju potpunu zbilju, samo srce svoje stvarnosti, »neimenovano« koje dela pod tvojim imenom.

2) San Shêng kaže: »Ja sam Yang Shan.« Vidimo da je odgovorio ne navodeći svoje ime nego ime lica koje ga je pitalo za ime. To pokazuje da je San Shêng u tom trenutku u dimenziji neimenovanoga, što znači u tekućoj i ujedinjujućoj stvarnosti apsolutne subjektivnosti, koja ne pravi nikakvu razliku između Yang Shana i San Shênga.

3) Yang Shan-na to odgovara: »Yang Shan to sam ja!« *Ja* sam Yang Shan, a ne *ti.* Iz apsolutne subjektivnosti (potpuna nediferenciranost ništavila iznenada se pojavljuje konkretan lik individue kojoj je ime Yang Shan. Neimenovano se, tako reći, spušta u sferu specifičnih imena i čvrsto se instališe kao specifično *ime*: Yang Shan. Nismo više u području neimenovanoga (neimenljivog – kako bi prevodilac na francuski više voleo da kaže za taj pojam). Sada smo u dimenziji imena, dakle u području konkretne stvarnosti koja se sastoji od stvari i pojedinačnih bića.

4) »U tom slučaju mi je ime San Shêng.« Čim se Yang Shan učvrstio na iskustvenom nivou stvarnosti, San Shêng je učinio to isto u svom slučaju na istom nivou stvarnosti. »U tom slučaju mi je ime San Shêng.« Bez te dimenzije San Shêng ne može da bude San Shêng; ne može da bude niko drugi. Tako se iz apsolutnog i bezobličnog mraka pojavljuju dva lica, Yang Shan i San Shêng, kao dve različite individue, iskustveno različite jedna od druge.

5) »Na to se Yang Shan grohotom nasmeje.« Kad se prvobitno neimenovano izrazilo u dva različita imena, sve stvari (svaka označena svojim imenom) podigle su se iz dubina neimenovanog. Svet, nazvan iskustveni, u svim svojim oblicima i bojama obuhvatio je te dve individue. Eksplozivni smeh Yang Shana objavio je pojavljivanje toga raznolikog i šarolikog sveta. Kad se Yang Shan zakikotao, sav svet je prasnuo u smeh. Yang Shanov smeh je kosmički smeh. To je smeh kosmosa: rađanje kosmosa. Smeh je vibracija ili ontološki odjek kreativne aktivnosti samog ništavila. A ništavilo, koje na taj način iz samoga sebe izvlači vasceli svet, apsolutni je subjekt, stvarno ja, unutarnji čovek. »Ko si ti?« pita učitelj zena. Zamenica »ti« vraća tačno na apsolutni subjekt kosmičko ja, čije delanje je tako jasno oslikano dijalogom između Yang Shana i San Shênga.

Zen u svom čoveku bez izuzetnka priznaje, konstatuje prisustvo nekog drugog čoveka, unutarnjeg čoveka koji se od prvoga razlikuje i istovremeno mu je identičan. Ličnost svake individue postoji, tako, u specifičnoj egzistencijalnoj napetosti između dva čoveka u jednom jedinom i jedinstvenom licu. Odnos ta dva čoveka unutar jednoga jedinog i jedinstvenog lica je – ukoliko se već spuštamo u teorijsku analizu – ako ne tajanstven, a ono bar veoma nežan i suptilan. Pa ipak, na prvi pogled (i, naravno, sa stanovišta čoveka »posle prosvetljenja«) ne primećujemo ništa naročito komplikovano. Veoma je jednostavno to što uopšte nema razlike između »spoljnog« i »unutarnjeg« čoveka. Pošto se stvarno utvrđuje u svakom slučaju, konkretna individua je ona koja postoji *hic et nunc,* koja »jede, pije, sedi i šeta«. Kao što je rekao učitelj Lin Chi (japanski: Rinzai, umro 867), *Lin Chi lu: (Zbirka izreka i dela Lin Chija«), XXXVI.* Prisetimo se da je Lin Chi jedan od učitelja zena dinastije T'ang, osnivač sekte Linchi, koja još postoji u Japanu):

»O, braćo na Putu, znajte da u stvarnosti budizma nema ničega izuzetnog što vi ne biste mogli da ostvarite. Živite kako ste navikli ne probajući da nekada uradite nešto naročito, sledite svoje prirodne potrebe, odevajte se, jedite i idite da spavate kad ste umorni. Neuki bi zaista mogli da mi se rugaju, ali vi mudri znate šta želim da kažem.«

Ovde je prividno sve jasno i jednostavno, ali iza toga leži onaj pravi problem da znaš da li si svestan stvarnog subjekta koji izvršava sve te stvari u svakodnevnom životu. Ali ono što razumevanje apsolutnog subjekta prilično otežava, i to više nego što možemo da zamislimo, jeste činjenica da u trenutku kad čovek *postane svestan* subjekta, on odmah iščezava. Naime, sam čin osvešćenja pretvara subjekt u objekt. Čista subjektivnost nestaje i za sobom ostavlja samo svoju fasadu (iluziju, privid, slepilo) u obliku iskustvenog ega (svoga ja) koje ljudi, uopšte, uzev, smatraju stvarnim subjektom. Prema tome, pitanje i nije tako jednostavno kao što želi da kaže učitelj Lin Chi. Treba preći prilično strm put u traženju svoga pravoga ja pre nego što se stigne do jednostavnosti Lin Chija.

Dakle: ako želimo da ostvarimo tu unutarnju strukturu prividne raznolikosti neophodno je da tu jednostavnu stvar namerno učinimo komplikovanom, složenom: treba izazvati nepotrebnu zbrku – kako bi rekli učitelji zena – zatim je analizovati u njenom jedinom obliku u kojem je dostupna analizi. Zbog toga treba u početku napomenuti da je sa stanovišta filosofske antropologije zena svaki čovek dvodimenzionalan. S jedne strane, to je veoma konkretan pojedinac koji živi u svetu pojedinačnih stvari koje konkretno postoje, zasebna ličnost sa sopstvenom istorijskom egzistencijom, u prostorno-vremenskom okviru fizičkog tela. S druge strane, to je individua koja otelotvoruje nešto nadindividualno ili »transpersonalno« što daleko prevazilazi prirodne granice koje postavlja prostorno-vremenski okriv njegovog fizičkog tela. To je individua koja je ujedno nadindividualna: dva lica (ličnosti) slivena u savršeno jedinstvo jednog jedinoga, jedne jedinstvene ličnosti.

Učitelj Lin Chi nam kaže (op. cit.,

2 Termin »neimenljiv« u primarnom značenju izraza bolje bi odgovaralo s obzirom na značenje, ali zadržali smo »neimenovan«, što je inače manje umesno u datom kontekstu.

XXVIII): »Želite da znate ko je naš duhovni predak, Buda? Nije ništa drugo do ono što ste vi koji ste tu i slušate moje reči.« Tako Lin Chi ukazuje na »stvarnog čoveka bez svojstava«,[3] što znači na neimenovanoga, potpuno određenu stvarnost, već više puta pomenuto ništavilo koje ostaje izvan svih pojedinačnih odluka iako se (stvarni čovek) zapravo može *naći* kod svakoga kao njegovo »ja«. »Stvarni–čovek–bez–svojstava« zauzima oveću masu tvog crvenog mesa, neprestano ulazi i izlazi kroz otvore tvog lica (što znači tvojih čula). Ako ga dosad još nisi sreo, ščepaj ga, uhvati ga – *ovde i sad!* Po Lin Chiju, taj stvarni–čovek–bez–svojstava neprestano ulazi i izlazi kroz čula. Ostaje, dakle, pri tome da je neprestano na delu u svakom pojedincu zahvaljujući svim iskustvima čula. Sve što pojedinac uradi u stvari je učinio supraindividualni čovek jer je s njim potpuno sjedinjen i s njim istovetan, jedinstveno lično i nadlično središte svih njegovih dela, njegove egzistencije.

Tako se u ovom pogledu filosofska antropologija zena približava islamskoj koncepciji duhovnoga doživljavanja (poznatog pod imenom *furb–newafil*) u kojem je pravi »subjekt« svih čovekovih dela živeo u punom obimu kao da je *bog*. »Ja sam«, ovde bog govori u prvom licu, »noga kojom hoda, ruka kojom dohvata stvari i jezik kojim govori.« (*Kuntu rijla-hu allati yas'a bi-ha, wa-yada-hu allati yabti shu bi-ha, wa-lisana-hu alladhi yatakallamu bi-hi*). To je duhovno stanje o kojem Ing Arabi ovako govori: »Njegova spoljašnost je čovek, ali njegova unutarnjost je apsolutno *Zahiru–hu khalq wa-batinu-hu haqq*). To znači: sve što čovek uradi, u stvari čini bog, samo što to bog radi preko čoveka. Zen u biti izražava istu misao kad kaže: sve što čovek uradi, u stvari uradi unutarnji čovek. »Spoljni« čovek i »unutarnji« čovek tako su objedinjeni da oba bića delaju, u stvari, kao jedna jedinstvena ličnost, kao integralna i dinamička celovitost.

Ta koncepcija dve ličnosti – jedne »spoljne«, dakle fizičke, i druge »unutarnje«, dakle metafizičke, slivene u apsolutnu celinu jedne jedine ličnosti, savršeno se poklapa s osnovnim ontološkim principom mahayana budizma da relativno ne može da postoji kao

[3] »Specifičnosti« u smislu ranga, statusa, stepena. Neka nam čitaoci ne zamere što smo pozajmili čuveni naslov.

nešto što se razlikuje od apsolutnog, kao što ni apsolutno ne može da postoji u potpunoj transcendenciji relativnog. Taj specifični odnos između apsolutnog i relativnog izražen je na visokom nivou apstrakcije u uvodu ***Prajna-paramita sutre:***

Rupam sunyata, śunyata-iva rupam

Rupam na prthak sunyata, sunyataya na prthag rupam

yad rupam sa śunyata, ya śunyata tad rupam

(Osetilima dostupne stvari su ništavilo. Ništavilo su osetilima dostupne stvari.

Sem osetilima dostupnih stvari ništavila nema.

Sem ništavila nema osetilima dostupnih stvari.

Šta je ništavilo, tačno je osetilima dostupno.)

Pa ipak je ovaj oblik izražavanja suviše apstraktan za zen. Ista misao, upravo po pitanju odnosa *sunyata* (ništavila) i *rûpa* (čulima dostupno), ovde bi nam se otkrila u potpuno drukčijem obliku kad bismo je izrazili na način koji je specifičan i tipičan za zen budizam. Da bih izneo konkretan primer koji pokazuje originalnost autentičnoga zenovskog načina formulisanja te misli, citiraću veoma poznatu anegdotu, koan: »Molim te, uzmi šolju čaja«, učitelja Chao Choua (japanski: Joshu, 778–897). Chao Chou Ts'ung Shên, bio je jedan od velikih učitelja zena iz dinastije T'ang, koji je imao veoma važnu ulogu u istorijskom formiranju zen budizma).

Odmah na početku naglašavamo da je, s obzirom na antropološku orijentaciju zena koju smo već pomenuli, problem ovde neposredno premešten s metafizičkog nivoa *śunyata* i *rûpa* na nivo najsvakodnevnijih (ljudskih) aktivnosti. Uprkos materijalističkoj i prividno banalnoj prezentaciji, njena prava struktura je ipak daleko od toga da bi mogla lako da se shvati, jer je reč o metafizičkom odnosu između *rûpa* i *śunyata* koji doživljavamo kao unutarnju dramu što se odigrava zapravo između individualnog i kosmičkog čoveka, ili ako hoćemo – između fizičkog i unutarnjeg čoveka.

Koan ovako počinje. Učitelj Chao Chou pita monaha koji je upravo ušao u manastir: »Zar još nikad nisi bio ovde?« (Prividno nevino pitanje, ali ipak dovodi u zabludu. Reči kao »ovde« i »na ovom mestu« u zenu se upotrebljavaju u naročitom smislu, označujući metafizičku dimenziju ništavila. To pitanje i stvarno znači: da li si nekada osetio u sebi delatno i probuđeno ništavilo kao svog unutarnjeg čoveka – »zar nikad nisi bio ovde«).

Kaluđer: »Štaviše, stvarno.«

Chao Chou: »Popij šolju čaja!« (Obratite pažnju na to da se Chao Chou obraća unutarnjem čoveku monaha, znači monahovom apsolutnom i univerzalnom subjektu, a ne monahu kao /iskustvenoj/ individui. Ako si zaista prosvetljen kao što tvrdiš, kaže, ne zadovoljavaj se samo svojim /sadašnjim/ duhovnim stanjem kao nečim naročitim i dragocenim. Više od toga: odsad će tvoja dužnost biti da aktiviraš svog unutarnjeg čoveka u jednostavnim i svakodnevnim stvarima, npr. kad piješ šolju čaja.)

Trenutak zatim u posetu Chao Chouu došao je drugi monah. Chao Chou mu postavlja isto pitanje: »Zar još nikad nisi bio ovde?«

Drugi kaluđer: »Ne.«

Chao Chou: »Popij šolju čaja!« (Ako tvoj unutarnji čovek još nije probuđen, probudi ga svakodnevnim jednostavnim radnjama, na primer kad piješ čaj, kad jedeš, itd. Ko je subjekt tih radnji? Jedini problem za tebe je da postaneš svestan unutarnjeg čoveka *koji je zapravo onaj* koji u stvarnosti pije šolju čaja.) Ali tu je bio monah kome je bilo povereno upravljanje hramom i on je posmatrao zbivanje. Pita on Chao Choua:

»Zašto si šolju čaja ponudio i prvom monahu koji je već bio ovde kao i onome drugom koji još nikad nije bio ovde?« A Chao Chou – ne odgovorivši na pitanje – neočekivano pozove monaha – upravitelja imenom: »Brate X!« Monah – upravitelj se odazove: »Da?« Chao Chou: »Popij šolju čaja!«

Zanimljivo je podvući da se učitelj Chao Chou za sve vreme toga kratkog razgovora obraća samo unutarnjem čoveku svoga sagovornika, bez obzira ko je to i kakvo će biti njegovo duhovno stanje kad govori: »Popij šolju čaja!« Chao Chou nastoji kod svoga sagovornika postići razumevanje za to da je pri prividno banalnoj radnji – jednostavnom pijenju šolje čaja – metafizičko ništavilo prisutno unutar fizičke forme individue. Po zenu, takav odnos vlada između individualnog i nadindividualnog, ili – ako se poslužimo terminologijom zapadne filosofije – između specifičnog (relativnog) i opšteg (apsolutnog), koji su potpuno ujedinjeni u jednom jedinom licu.

Ono što nazivamo »individua« u koncepciji zena nije konkretni, stvarni pojedinac: to je samo nejasna i neodređena slika pojedinca kakva se odražava u ogledalu fenomenalne svesti. Prava individua, u punom smislu izraza, jeste ništavilo, dakle neimenovano, kad preuzme konkretno ime, ili – ako tako više volimo – kad se otkrije u iskustveno određenom obliku, svakog trenutka se preporađajući i ostajući uvek i večito isto.

Pa ipak, po zenu neimenovano ne može sa svoje strane da se održi u svome apsolutno transcendentalnom stanju i po strani od iskustvenih naziva. Isto onako kao što je apstrakcija predstava individue odvojene od opšteg, tako je apstrakcija i opšte koje zamišljamo potpuno odvojeno od individue. Opšte po samoj svojoj prirodi ne može da bude aktivno, što znači da ne može da dela u svojstvu opštega nego samo posredovanjem individue. Ilustrativnije rečeno: Unutarnji čovek bi ostao uvek pasivan i neefikasan da nema fizičkog čoveka koji postoji u iskustvenoj dimenziji bića. Unutarnji čovek, apsolutno lice (ličnost) dela samo s telesnim ekstremitetima i organima relativne ličnosti. Tradicionalna terminologija budističke filosofije naziva tako koncipovanog unutarnjeg čoveka *fa shên* (japanski: *hosshin*) ili »supstancija kao–dharma«, i fizičkog čoveka *hsien shen* (japanski: *genshin*) ili »supstancija kao–pojavnost (manifestacija)«. Specifični odnos između supstancije–*dharma*[4] i supstancije–pojavnost ilustrativno je prikazan u dijalogu koji se odvija između dva odlična učitelja zena u dinastiji T'ang, Yün yen T'ana (japanski: Ungan Donsei, 769–835) i Tao Wu Yüan Chih Shênga (japanski: Dogo Enchi, 796–835). Yün yen je jednog dana spravljao čaj kad je naišao Tao Wu, njegov intimni prijatelj. Videvši Yün yena kako spravlja čaj, Tao Wu ga upita:

»Za koga spravljaš čaj?«

Yün yen: »Jedan čovek bi želeo da pije čaj.«

Tao Wu: »Dobro, ali zašto ne ostaviš tom čoveku da sam sebi spravi čaj?«

Yün yen: »Dakako. Upravo slučajno sam ovde.«

[4] *Dharma:* na sanskrtu od *dharyati* – držati. Ta reč označava običaj ili zakon koji važi kao obaveza. U hinduizmu i u budizmu označava osnovne principe kosmičke i individualne egzistencije i, prema tome, i slaganje, usklađenost s tim principima.

Čovek koji želi da pije čaj (supstancija–dharma) i čovek koji je slučajno tu prisutan (supstancija–pojavnost) sliveni su u jednu jedinu ličnost kojoj je ime Yün yen, a da ni jedan ni drugi zbog toga ne gube svoj identitet. Ovde imamo priliku da neposredno posmatramo, ovde i sada, kako su fizički i unutarnji čovek povezani na specifičan (upravo naročit) način. U stvari, cilj zena je uhvatiti ovde i sada, taj suptilni i letimični odnos između *dva čoveka u jednom jedinom licu.* Lin Chi (op. cit., XXX) nam kaže:

»Poštovani prijatelji (obraća se svojim učenicima), morate svim svojim snagama neposredno shvatiti čoveka koji iza kulisa vuče konce ovih tajanstvenih pojava ... Ko je čovek koji čuje i razume stvarno svoje reči? Ništa manje nego 'ti sam' koji ostaješ ispred mene sa 'samim sobom', mislim individua koja – bez određenog i vidljivog oblika – blista, svetli sama po sebi. To je onaj koji sluša moje reči i razume ih. Samo toga postanite svesni i u magnovenju (ovde i sada) bićete identični sa Budom.«

Tako je filosofski odnos između dve ličnosti u jednom jedinom i jedinstvenom licu kontradiktorna jedinstvenost opšteg i individualnog ili apsolutnog i relativnog. U ovom specifičnom slučaju taj odnos prevazilazi svaki opis rečima. Ako treba da ga opišemo rečima, čini se da nema drugog sredstva nego da kažemo: u jednom jedinom licu su dve različite ličnosti, ali koje se ipak ne razlikuju jedna od druge.

Za zaključak ćemo citirati učitelja Tung Shan Liang Chieha (japanski: Tozan Ryokai, 807–869). Tung Shan i Tsao Shan Pên Chi (japanski: Sozan Honjajaku, 840–901) osnivači su važne škole zen-budizma, pod nazivom sekte ts'ao tung (japanski: sôtô).

Tung Shan je poetski izrazio tu misao koja je postala čuvena u literaturi zena:

Srebrna čaša napunjena snegom.
Bela čaplja u sjaju meseca.
Bela stvar spojena s drugom belom stvari. Ako ih gledaš iz daljine, čine se kao bela celina, jedinstvena i homogena. Ali sneg je ipak beo i razlikuje se od srebrne čaše. Bela čaplja se jedva razlikuje od beline koja je oko nje, kao da iščezava u belini okoline. Pa ipak je čaplja pojedinačno biće koje odudara od mesečevog sjaja. Samo u belini su jedno, ali čaplja je čaplja, a mesečev sjaj je mesečev sjaj. U stvari, takav je odnos između »spoljnog« čoveka i »unutarnjeg čoveka«.

S francuskog prevela
Maja Milčinski

* Transkripcija je zadržana prema francuskoj verziji. – Nap. prev. (Iz časopisa *Les études philosophiques* 4/1983 str. 425–437.)

Zen i Niče

Masao Abe

I

Niče kaže: »Bog je sveta laž *(eine heilige Lüge).*«[1] Niče nije jednostavno rekao »Bog je laž« kao što mnogi ateisti i nereligiozni čine. Pre će biti da je on potvrdio da je Bog »sveti«. U okviru ovih ograničenja može se naći tačka u kojoj se Niče slaže sa shvatanjem religioznih koji veruju u Boga. Ipak, Niče se ne zaustavlja na tome. Izgleda kao da on želi da kaže: »Bog je sveti. Međutim, Bog je laž upravo stoga što je sveti.« Čini mi se da bi gornju frazu trebalo razumeti na ovakav način.

U kom smislu je Niče potvrdio Božiju »svetost«? Na početku *Volje za moć*, uzimajući u obzir prednost koju je hrišćanska moralna hipoteza donela, on govori o sledećoj nakani. Hrišćanska moralnost je pridavala apsolutnu vrednost čoveku koji je mali i uzgredan unutar toga postajanja i prolaženja; dopustila je mogućnost postojanja slobode i savršenstva u svetu ispunjenom patnjom i zlom, i postulirala da čovek poseduje mogućnost saznanja te apsolutne vrednosti i perfekcije. Na ovaj način, ona je sačuvala čoveka od pobune protiv života i očajavanja u saznavanju. »Sve u svemu: (hrišćanska) moralnost je bila ogromni *protivotrov* u lečenju praktičnog i teorijskog *nihilizma*«. *(Der Wille zur Macht /Volja za moć/, Kröner edition, section 4).* Može se zaključiti da je Niče sagledao Boga, »svetoga«, kao onaj fundamentalni izvor vrednosti koji predaje transcedentnu, apsolutnu vrednost, usred čovekove bezvrednosti i besmislenosti sveta, i kao temljnu osnovu koja čuva čoveka od njegove sopstvene samonegacije i destrukcije. Ali *sada*, ovaj Bog je mrtav. Jer takav »Bog« je bio »laž« koju je čovek, ne mogavši da podnese *nihilum* sopstvene bezvrednosti i besmislenosti sveta, izgradio u dubinama svoje svesnosti tog *nihiluma*. »Čovek ne govori o *nihilumu:* čovek govori umesto toga o 'drugoj obali'; ili o 'Bogu'; ili o 'pravom životu'; ili o nirvani, oslobođenju, čistom blaženstvu.« I Niče ovo smatra »tendencijom koja u suprotnosti sa životom« *(Der Antichrist,* section 7).

[1] U Ničeovim rukopisima ne nalazimo literarnu formulaciju ove rečenice. Ali izgleda opravdano da je interpoliramo iz njegovih radova, naročito iz *Der Antichrist*, section 18, 36, 55, i *Der Wille zur Macht,* section 141, itd.

Paradoksalne reči Ničea koji kaže »Bog je sveta laž« bile su duboko ukorenjene u svesnost onoga što on sam naziva »fundamentalnom netačnošću«. Ova činjenica takođe ukazuje da je Ničeov položaj bio zasnovan na akutnom istorijskom uvidu, s jedne strane, i da je on pokušavao da obnovi život i prirodu iz njihovog najdubljeg izvora, s druge strane.

Veštačka konstrukcija »Boga« u dubinama svesti o *nihilumu* nije neka proizvoljna i uzgredna stvar (od čijeg bi se izvođenja čovek mogao da uzdrži). Niče to vidi pre kao neizbežan poduhvat koji izvire iz instinkta za samoočuvanjem duboko ukorenjenim u ljudskom životu. Dalje, on prepoznaje da je ta konstrukcija prerušena i naopako okrenuta funkcija – nezamenljiva za sam čovekov život – funkcija kosmološke »volje za moć« koja prevazilazi čoveka. Ali mada je to *fundamentalni* poduhvat ljudskog života, on sam je veštačka tvorevina, samozavaravanje.

Govoreći u istorijskom smislu, prazna tvorevina »Boga« je na taj način bila fundamentalna za ljudski život, i stoga, sve do današnjeg dana, funkcionisala je efikasno kao ono »sveto« u životu čoveka, a naročito u životu slabih i posrnulih. Verovanjem u postojanje »istinskog sveta« iza ovog sveta, ljudi su mogli da istraju u *nihilumu* ovog sveta. Ali kada Niče saopštava da je »sada Bog mrtav«, on lično je razlučio, pre drugih, kako je ova era došla do kraja, i da bez obzira kako fundamentalna ona bila, era koja bi morala da bude svesna ove obmane kao obmane, pristigla je. Iz ovog razloga on propoveda pristizanje nihilizma.

S druge strane, Niče s gorčinom raskršćava sa instinktima teologa, koji proizvode kraljevstvo Božije na drugoj obali *nihiluma*, izjavljujući da takav instinkt dovodi do pljačkanja života i do protivprirodnog stava. »Instinkt teologa je najrašireniji i zaista *podzemni* oblik neistine na zemlji . . . Kad god se uticaj teologa proširi, *vrednosni sudovi* su izopačeni, a koncepti 'istinitog' i 'lažnog' nužno su uvrnuti; ono što ima najviše predrasuda prema životu ovde se naziva 'istinitim', dok ono što ga najviše uzdiže, veliča, potvrđuje, opravdava i čini da život trijumfuje naziva se 'lažnim'« (*ibid.*, section 9). Prema Ničeu, suština života je instinkt za razvitak i očuvanje života, instinkt ka nagomilavanju energije, nagon ka moći. Međutim, antagonizam prema životu, prirodi i volji da se živi proglašen je u ime Boga. »Pošto je koncept 'prirode' proizveden kao antikoncept 'Boga', 'prirodno' nije moglo a da ne postane reč koja je 'zavredela da se odbaci' – i čitav svet ove uobrazilje ima svoj koren u *mržnji* prema prirodnom (– prema aktuelnom!)« (*ibid*, section 15). Ničeova namera bila je da vrednosni sudovi 'istinitog' i 'lažnog', koji su bili izvrnuti u ime Boga, budu opet okrenuti, da bi na taj način obnovio život i prirodnost koji su poharani u ime Boga.

Zbrisati svaku praznu tvorevinu i vratiti se samoj *volji za moć* – znači povratak samom životu; to je povratak nevinosti postajanja (*Unschuld des Werdens*). To je bilo, za Ničea, dostignuće *stvarnosti*, i u isto vreme puno ostvarenje iskrenosti. Ničeove ideje o »Natčoveku« (*Übermensch*) koji može da istraje u *nihilumu* bez Boga, volja za večnim povratkom koja ističe »Ako je to život« neka bude tako, još jednom!« i dionizijska filozofija koja je »religiozna potvrda života«, sve one su ikorenjene ovde. Svaki pokušaj ponovnog vrednovanja svih vrednosti koji pokušava da iznese skriveni izvor koncepta »Boga« i da ponovo uspostavi život i prirodnost iz njihovih najdubljih korena koji su opustošeni od strane Boga ne nailazi na uspeh ukoliko mu nedostaje svest o zabludi izraženoj frazom »Bog je sveta laž«.

Baš ova svest o zabludi izraženoj u »Bog je sveta laž«, svest o onome što sam Niče naziva »fundamentalna netačnost«, predstavlja odlučujući element za zasnivanje Ničeovog nihilizma i sačinjava njegovu srž. U tom smislu se Ničeov nihilizam može označiti kao *nihilizam zasnovan na svesti o netačnosti.* Kao što je razjašnjeno, netačnost o kojoj se ovde govori je fundamentalno zavaravanje – zvano »Bog« i »vera« – koje funkcioniše u dubinama fundamentalnog *nihiluma* sadašnjeg postojanja; to je samoobmana skrivena samom prerušenom i izvrnutom voljom za moći.

II

U zenu je takođe rečeno: »Trostruki svet[2] je obmana«. Ovo je, naravno, uvid koji dele svi budisti i on sačinjava pozadinu zena. Na primer, u *Buđenju vere u mahayani* napisano je: »Trostruki svet je obmana i, zapravo, kreacija uma. Izvan uma (mind), oblast šest zrna prašine prestaje da postoji.« Ono što se ovde označava kao »um« znači konceptualni um u modernoj terminologiji. Konceptualni um je diskriminatorni um koji pravi razlike između subjekta i objekta, između bića i nebića, između ispravnog i pogrešnog, dobra i zla i tako dalje. Mi postavljamo svet objektiviteta nad i nasuprot subjektiviteta sebe i, uzimajući ga za objektivni svet, pravimo razna razlikovanja u vezi s tim; ali to su sve lažni i nestvarni svetovi proizvedeni umom koji uočava razlike, a ne svetovi istinske stvarnosti. Kada se jednom odvojimo od ove vrste diskriminatornog uma, diskriminisani svet takođe prestaje da postoji a stvarni svet se ukazuje u svojoj »takvosti«. *Buđenje vere,* da nastavimo citiranje, dodaje: ». . . pošto su sve stvari bez izuzetka razvijene zahvaljujući umu, i proizvedene pod uslovima zablude«. I dalje: »Svaka diskriminacija diskriminiše i sam um; (ali) kako um ne vidi samog sebe, ne postoji oblik koji bi se dosegao.« U ovim citatima imamo istinsko značenje misli »trostruki svet je obmana« i u isto vreme nalazimo ključ za razumevanje stanovišta zena.

Um koji diskriminiše, koji razlikuje objektivni svet na razne načine i koji otuda proizvodi diskriminisani svet, razlikuje isto tako i svoj sopstveni um. Ovo je neizbežna aktivnost koja izvire iz originalne prirode onoga što je označeno kao diskriminatorni um. A ipak um ne može da diskriminiše sam sebe. Um ne može da vidi um – baš kao što oko nije u stanju da vidi sebe. Jer pravi je Um (Mind) onaj koji je u potpunosti nerazlučljiv, onaj koji nikad ne može da bude viđen – ili bolje, on je sama supstanca aktivnosti koja vrši diskriminaciju, sama supstanca aktivnosti koja *vidi.* Čak i ako se nazove um, to je Um koji »nema doseziv oblik«. Zen stremi *samoprobuđenosti* za tu vrstu Uma odmah i neposredovano. U ovom samoprobuđenju nema potrebe za posredništvom teorije i doktrine. Iz tog razloga zen zagovara »direktno ukazivanje na čovekov Um«. Međutim, koje je značenje »direktnog ukazivanja«? Koje je istinsko značenje izraza »trostruki svet je obmana«? I u kakvom su odnosu ove misli prema Ničeovom nihilizmu?

Kao što smo već videli, diskriminacija koju sprovodi samo-um jeste neizbežna aktivnost koja izvire iz originalne prirode uma (diskriminišući um); a ipak, um nije u stanju da diskriminiše sam sebe. U tome leži suštinska dilema koju um poseduje. Zabluda ukorenjena u ovoj suštinskoj dilemi se uopšteno naziva *avidya* (neznanje) u budizmu, i zove se »neprobuđenje« u *Buđenju vere.* To da je »trostruki svet obmana« takođe nije različito od ovog neznanja ili neprobuđenja. U skladu s tim, uviđanje da je »trostruki svet obmana« nije nešto što je samo rečeno o objektivnom svetu; u korenu ove svesti sadržan je uvid obmanjujuće i zavaravajuće prirode koju poseduje sam diskriminatorni um, koji postavlja ovu vrstu objektivnog sveta i razlikuje između subjekta i objekta. Baš kao što je ta dilema nešto esencijalno povezano sa diskriminatornim umom, uviđanje da je »trostruki svet obmana« takođe je, zajedno sa »neznanjem« i »neprobuđenjem«, pojava zapretena u umu. Na ovom mestu nalazimo nešto blisko sa Ničeovom »fundamentalnom netačnošću«.

Opet, budističko »Trostruki svet je obmana« izaziva asocijacije na Ničeove reči: »da *vrednost sveta* leži u našoj interpretaciji . . .; da su prethodne interpretacije bile vrednovanja vrlina kojima možemo da zahvalimo za preživljavanje, tj. volji za moć, rastu moći . . . Ova ideja prožima moja dela. Svet kojim se bavimo neistinit je, tj. nije činjenica« (*W. z. M.*, section 616). Ničeova ideja da vrednost sveta leži u našim *interpretacijama,* i da ne postoji svet izvan naših *vrednosnih interpretacija,* ne razlikuje se u suštini od budizma i zen stanovišta, koji drže da sve nastaje iz diskriminatornog uma. Jer kada imamo diskriminaciju, vrednosna interpretacija se upliće. Ali u Ničeovom slučaju ove vrednosne interpretacije koje se tiču sveta, koje su sve do jedne prazne tvorevine i zablude, imale su pozitivan značaj u očuvanju života kroz prerušenu volju za moć. Svet proizveden i izrazima volje, čak i ako je prazna tvorevina, bio je nešto što se moglo odobriti. Jer bila je to i jedna perspektiva volje za moć. U budizmu i zenu, nasuprot, svet opažen diskriminatornim umom ne poseduje pozitivno značenje kao takvo. To je svet neznanja, zablude, koji se mora apsolutno poreći. Opravdanje da je to od koristi za zaštitu života ne može se u ovom učenju naći.

2 Trostruki svet je budistička koncepcija sveta transmigracije, a sastoji se od tri područja čulne žudnje, oblika i bezobličnog čistog duha.

Zbog čega je to tako? U zenu, iluzorna priroda sveta nije uhvaćena iz ugla volje za moći, kao u Ničeovom slučaju; umesto toga ona je sagledana kao ishod *iluzije* ili ishod *neprobuđenosti* iz ugla diskriminatornog uma. To je sagledano kao problem kako se u egzistencijalnom pogledu otarasiti same dileme koju diskriminatorni um nameće: »Dovoljno je čak samo naumiti započinjanje zadatka probuđenja, pa da se krene u protivnom smeru.« Međutim, isto kao što um ne može biti objektivno obuhvaćen, na sličan način ni iluzija ni ne-probuđenost, niti »obmana trostrukog sveta«, ne mogu se objektivno uvideti kao takvi, jer u trenutku pokušaja da ih tretiramo objektivno kao ishode i da ih objektivno pokorimo, nastaje iluzija, neprobuđenost, i »obmana trostrukog sveta« u pravom smislu. U onom času kada ovu činjenicu pojmimo u sebi, otresamo se iluzije i nadilazimo neprobuđenost. Ali, to teško da znači nadilaženje usmereno ka drugoj obali iznad iluzije i neprobuđenosti. Kao što se kaže: »Izvan uma ne postoji dharma, a ovaj um je zaista dharma«, i »Sam ovaj um jeste Um ne-uma« (*Prenošenje Uma*), osim uma koji diskriminiše i zavarava nema istinskog Uma. Sem probuđenja iz neprobuđenja, nema pravog Probuđenja. Zbog toga se kaže da »kada su gledanja, slušanje, opažanje i svest jednostavno zapostavljeni, staze uma su presečene i nema načina da se stigne do Prosvetljenja; izvorni Um se može naći samo na mestima gledanja, slušanja, opažanja i svesti« (*ibid*). Iz ovog razloga zen izreka zagovara: »Direktno ukazivanje na čovekov Um.« Neposredovanost uma je ne-um, izvorni Um.

Shodno tome, čak i ako Niče na sličan način čini problematičnom iluzornu prirodu sveta i fundamentalnu zabludu u nekom smislu, u njegovom slučaju volja za moć se afirmativno postulira u pozadini ovih problema. U zenu, suprotno ovome, nema uopšte ničega što bi se moglo zasnovati u pozitivnom smislu kao pozadina. To da nema uopšte ničega što bi se na taj način postuliralo znači da *izvan ovog uma* nema dharme, i da je ovaj um *izvorno* istinski *Um, Um ne-uma.*

Međutim, nije se Ničeova fraza »fundamentalna netačnost« jednostavno odnosila na zavaravajuću prirodu *sveta;* ona se pre odnosila na izradu *Boga* u dubinama uviđanja zavaravajuće prirode sveta – nezaobilazno funkcionisanje samoodržavajućeg nagona života. Unutar ovoga leži razlog Ničeovog uveravanja da je »Bog sveta laž«. A ipak je sigurno da je u korenu ovog uverenja volja za moć potvrdno zasnovana. Ali ne sme se prevideti da se srž Ničeovog nihilizma ne sastoji od svesnosti o zavaravajućoj prirodi sveta; ona leži u svesnosti o zavaravajućoj prirodi »Boga« u smislu naznačenom ranije. Ovakve ničeovske teme, kao što su antagonizam prema životu, otimanje od čoveka njegove prirodnosti, izrađivanje sveta izvan, aktivni nihilista ili Natčovek koji može da istraje u *nihilumu,* sve su bile skopčane sa njegovim ubeđenjem da je priroda Boga zavaravajuća. Kako je fokus našeg istraživanja zena i Ničeovog nihilizma, moramo zadirati dalje u tu problematiku.

III

Po Hajdegeru, »Bog« o kome Niče govori nije isključivo hrišćanski Bog, već se odnosi takođe i na metafizičke principe od platonističke tradicije naovamo. Drugim rečima, »Bog je upotrebljen kao ime za natčulni svet u opštem smislu« (Heidegger: *Holzwege,* p. 199). Ničeova nakana da obrne vrednosti ciljala je na odbacivanje »Boga« kao natčulne vrednosti zajedničke hrišćanstvu i platonizmu. A u mnogim slučajevima ovih razračunavanja, voleo bih da naglasim kako su zapravo njegovi najbliži i direktni neprijatelji bili Pavle i Kant.

Za Ničea, sučeljavanje sa hrišćanstvom je zaista bilo tema koja se provlačila kroz njegovu karijeru. Ali stavke Ničeovih okrutnih napada bile su institucionalizovano hrišćanstvo i hrišćanski modusi vladanja, a ne sam Isus Hrist. Niče zapisuje: »Hrišćanstvo kao istorijska stvarnost ne sme se pobrkati s onim korenom koji se nameće svesti pod tim imenom. Drugi koreni iz kojih je istorijsko hrišćanstvo izniklo bili su daleko moćniji. To je besprimerna zloupotreba reči kada takva ispoljavanja raspadanja i besplodnosti, kao što su 'hrišćanska crkva', 'hrišćanska vera' i 'hrišćanski život', etiketiraju sebe ovim svetim imenima. Šta je Hrist porekao? Sve ono što se danas naziva hrišćanstvom« (*W.z.M.,* section 158). Ili ponovo: »Reč 'hrišćanstvo' već predstavlja nesporazum – u suštini, postojao je samo jedan hrišćanin, i on je umro na krstu. Ono što je od tog časa

bilo nazivano 'blagorodnim plimama' već je bilo nešto u suprotnosti s onim kroza šta je on živeo: 'zlokobne plime', *Dysangelium.* Lažno je i dovodi do besmisla nalaziti oznaku hrišćanina u *veri',* na primer u veri u spasenje kroz Hrista. Samo hrišćanska *praksa,* samo život sličan onome kakav je vodio on, koji je umro na krstu, hrišćanski je . . .« (*Antichrist,* section 39).

Ne bi mogla da postoji oštrija dihotomija između Hrista i hristastva od ove. Za Ničea tada, ko je bio Isus Hrist, i u kom smislu se hristastvo izmenilo iz *Evangeliuma* u *Dysangelium?* »On (Isus) pokazao je kako treba živeti da bi se osećalo 'obogotvorenim' . . . i kako niko to neće dostići kroz pokajanje i pogruženost zbog svojih grehova: 'Greh se ne računa', to je njegova središnja prosuda« (*W.z.M.,* section 160). Isus nije imao takve koncepte kao što su pobuna, osveta, greh, odmazda i osuda. »On je *živeo* ovo jedinstvo Boga i čoveka kao svoje 'blagorodne plime'« (*Antichrist,* section 41). Ova propoved je bila čisto blaženstvo; bila je sloboda, ostvarenje kraljevstva Božijeg.

Nasuprot tome, kaže Niče, Pavle je bio taj koji je sagledao smrt Isusovu kao »Boga koji je umro zbog naših grehova, spasenje kroz veru, vaskrsnuće posle smrti – sve ovo je krivotvorenje istinskog hrišćanstva za koje je ovaj kataklizmično nakrivo nasađeni tip (Pavle) u potpunosti odgovoran« (*W.z.M.,* section 169). Pavle je bio upravo onaj koji je, prema Ničeu, povratio judaistički legalistički duh i *ressentiment* nad kojim je Isus odneo pobedu, i koji je postavio koncepte dužništva i odmazde u središte objašnjenja života, koji je zasnovao veru u svet izvan i u besmrtnost jedinke da bi načinio ovaj svet bezvrednim. Na mesto prirodne uzročnosti postavio je 'moralni svetski poredak' u kome volja Božija upravlja čovekovim postupcima, i tako umesto da proglasi čoveka za sveca oteo mu je njegovu prirodnost. Pavle je bio najveći među svim apostolima osvete« (*Antichrist,* section 45).

Ničeov surovi obračun sa Pavlom bio je upravljen na Pavlovu *veru* koja je verovala u iskupljenje preko Isusa i njegovog uskrsnuća. Štaviše, on je bio usmeren na pojavu da je vera, zasnovana na rabinskom sentimentu, proizvela *hrišćansku moralnost* koja pokušava da liši čoveka njegove prirodnosti, da transformiše aristokratske vrednosti u vrednosti nižeg reda, i da izdigne inferioran i vulgaran život. Dobro je poznata činjenica da je Niče bespoštedno kritikovao hrišćansku moralnost kao svešteničku moralnost, i robovsku moralnost nasuprot aristokratskoj moralnosti. U *Ecce Homo* on čak piše: »Ono što me određuje, što me postavlja odvojeno od ostatka čovečanstva, jeste to da sam ja *eksponirao* hrišćansku moralnost« (*Ecce Homo,* Kröner edition, p. 406).

U Isusovoj *praksi* Niče je tek video istinski život. U kontrastu s tim, Pavlovoj *veri* i hristastvu posle njega našao je neprijateljstvo prema životu ukorenjeno u legalističkom duhu, dekadenciju života koja uznosi samopregorevanje. To su bila sporna pitanja u vezi sa hrišćanskom moralnošću: »Sve do sada hrišćanstvo je bivalo napadano ne samo na skroman način već i na pogrešan način. Sve dok neko ne oseti hrišćansku moralnost kao kapitalni zločin protiv života, njeni branitelji će i dalje raditi po svome. Pitanje jednostavne istine hrišćanstva je stvar od drugorazrednog značaja sve dok vrednosno pitanje hrišćanske moralnosti ne bude dodirnuto« (*W.z.M.,* section 251). Ničeova kritika hrišćanstva postaje u suštini kritika hrišćanske *moralnosti.* Pitanja istinitosti hrišćanstva, saznavanja Boga i vere takođe su svedene i razmatrana kao sporna pitanja hrišćanske moralnosti. Ova činjenica je bila suštinski povezana sa položajem sa kojeg je on sagledavao fundamentalnu *neistinitost* u konceptu Boga, i sa kojeg je postavljao volju za moć u dubinama ove fundamentalne neistinitosti.

IV

Videli smo da je, za Ničea, sučeljavanje sa hrišćanstvom bilo najveći poduhvat, i da u žižu njegove kritike nije bio smešten Isus već Pavle. Ipak, izvan njegovog sukoba sa Kantom, racionalnim filozofom modernog sveta, zar ne bi Ničeov nihilizam izgubio svoju oštrinu? Nije li Ničeov *nihilizam* u izvesnom smislu negativna inverzija Kantove *moralne teleologije?* U svakom slučaju, možemo držati da je tako bar u izvesnom pogledu.

Na samom početku *Tako je govorio Zaratustra* nalazi se čuveni odeljak koji opisuje tri metamorfoze duha: u kamilu, u lava i, potom, u dete. Kamila koja hrli kroz pustinjski pesak kao pobožni duh noseći teški

teret postaje lav dok stremi ka stvaranju sopstvene slobode. Kako lav pokušava da postane gospodar pustinje, sudara se sa velikim zmajem kao svojim konačnim vladarem. »Šta je taj veliki zmaj koga duh ne naziva više Gospodarem i Bogom? 'Ti moraš' ime je velikog zmaja. Ali duh lava izriče 'Ja hoću'« (*Zarathustra*, Kröner edition, p. 26). Veliki zmaj na čijoj svakoj pojedinoj krljušti svetluca 'Ti moraš' mogao bi se možda smatrati simbolom judejsko-hrišćanskog legalizma koji je predstavljen sa deset zapovesti. Ipak, nije li još prikladnije sagledati ga kao simbol Kantove transcendentalne etike, koja je raščistila tle za mogućnost svakog moralnog principa još od drevnih vremena, koja je propovedala kategorički imperativ neuslovljenog 'Ti moraš' i, kao simbol Kantove moralne i istorijske teleologije, koja je iznosila ne samo postulat Boga kao saglasja sreće i vrline, već i ostvarenje moralne zajednice kao božijih ljudi koje bi čista racionalna vera trebalo da postavi na zemlji prevazilazeći veru Crkve? Jer Kantova filozofija nije bila samo moderna rekonstrukcija platonizma, već i proizvod protestantizma.

Da ova moja interpretacija ne mora neophodno da bude neprikladna trebalo bi da bude jasno kada se ona uzme u obzir u sprezi sa činjenicom da čak i u *Antihristu*, napisanom kao kritika hrišćanstva. Niče često govori o Kantu, kao na primer: »Kako bi neko mogao da ne primeti da je Kantov kategorički imperativ *opasan po život* . . . sam nagon teologa ga štiti«; i: »Kantov uspeh je u stvari uspeh teologa«; i: »Nagon koji krivo čini bez propusta, *protiv-priroda* kao nagon, nemačka dekadentnost kao filozofija – *to je Kant*« (*Antichrist*, section 10, 11). U stvari, Niče je video Kanta kao, »u konačnoj analizi, prepredenog hrišćanina (*ein hinterlistiger Christ*)« (*Götzendämmerung*, Kröner edition, p. 99). Da se reči kritikovanja Kanta javljaju svuda kod Ničea, kao na primer u sledećim citatima, ilustruje intenzivnost Ničeovog sučeljavanja sa Kantom. »Kant: ili na-moći (cant), što bi bila prihvatljivija karakterizacija« (*ibid.* p. 130). »Kant u svojoj 'moralnosti' falsifikuje svoju unutrašnju psihološku sklonost« (*W.z.M.*, section 424). »Kant je fanatik formalnog koncepta 'Moraš'« (*ibid.*, section 888).

Ničeov aktivni nihilizam nastaje kao sredstvo za uništenje Kantovog gušećeg sistema moralne teleologije, koja je prožeta tim »Moraš«. Natčovek preokreće čak i Kantovo »Konačno kraljevstvo«, koje biva zamenjeno za »Kraljevstvo Božije«. Kod Kanta, koji nikad ne prestaje da zagovara primat praktičnog uma, i problem znanja i pitanja religije i istorije bila su krajnje svedena na problem moralnosti. Redukovana su na »Moraš«. Niče je u ovim stvarima stajao dijametralno suprotno od Kanta. I stoga je bilo prirodno za Ničea, koji je u odnosu na Pavla zabranio hrišćansku moralnost za koju je mislio da je usađena u Pavlovoj veri, da smatra za najvećeg »neprijatelja života« koji se može sresti u savremenom svetu samog Kanta. Ovim sukobom sa Kantom Ničeov nihilizam je postao još više uvredljiv. Zajednički sadržalac kod Pavla i Kanta bio je legalistički duh koji guši čovekov prirodni život. Da bi dosegao čistotu deteta koja izriče svetu reč »Da«, lav je morao da hrabro izazove velikog zmaja čije je ime bilo »Moraš.«

V

Kada je Niče rekao »Bog je sveta laž«, on je oštroumno protivrečio zavaravajućoj prirodi natčulnih vrednosti koje se javljaju u platonizmu, kod Pavla (hrišćanstvo) i Kanta, najsavremenijeg predstavnika ovih dvaju gledišta. Protivrečio je izjavom da je takva natčulna vrednost fundamentalna neistina smišljena od strane onog života koji ne može da izdrži *nihilum*, i otuda je izneo činjenicu da su život i prirodnost nasilno poharani konstrukcijom boga (natčulne vrednosti). Ipak, kako je Niče na ovaj način smatrao da je Bog zabluda, on je nasilnički napao legalistički duh. U skladu s tim, on je sveo sve probleme, tj. problem spoznavanja, religije, istorije itd., na pitanje *moralnosti*. A ova redukcija je, u Ničeovom slučaju, neodvojiva od činjenice da je *volja* za moći uvek postavljena u korenu problematičnog pitanja. To je bilo naše tumačenje Ničea, kako je do sada izraženo. Sporna pitanja svešteničke moralnosti (robovske moralnosti) protiv aristokratske moralnosti; onaj koji je umro na krstu protiv Dioniziusa; i njegova filozofija »Natčoveka« protiv »poslednjeg čoveka«, sva su razvijana uzimajući *moralnost, modus postojanja volje* za stožer.

Pa kakvo značenje ovo Ničeovo stanovište ima kada pokušamo da razmotrimo pitanje

zena i nihilizma? Niče je zabranio kao veštačku tvorevinu traganje za Bogom i postavljanje Boga u dubine svesnosti o *nihilumu*. Zen takođe oštro kori one koji tragaju za Budom i postavljaju Budu. »Ne tragaj za Budom izvan sebe« stanovište je koje zen uvek naglašava, ali »izvan« teško da se može smatrati samo prostornom udaljenošću. Čak i ako neko traga za Budom u sopstvenoj unutrašnjosti, u dubinama unutarnje *nihiluma*, samo 'traganje« već sadrži značenje *spoljašnjeg u odnosu na samo sopstvo*. Stoga, »Ne tragaj za Budom izvan sebe« znači ne tragati za Budom uopšte, bilo unutar ili izvan sebe, jer sve dok neko traži Budu, istinski Buda ne može postati samoprobuđen. Iz ovog razloga Lin-chi kaže: »Ako tražiš Budu, ščepaće te buda-đavo; ako tražiš patrijarha, okružiće te patrijarh-đavo; ako uopšte tragaš, sve je patnja; bolje je onda da bude nevažno . .[3]*To je razlog zbog kojeg on kaže: »Kada tragajući um iščezne, nema važnosti« (*Lin-chi lu*).

»Tragajući um koji nestaje« ne označava nešto negativno. To znači nadilaženje sebe (*ecstasis*). U istinskom transcendiranju sebe postoji pronalaženje pravog Sopstva unutar neograničene ekspanzije samoprobuđenja; postoji ostvarivanje istinske takvosti saveta i sebe. Ekstatično samoprobuđenje u kojem »tragajući um iščezava«, neograničena ekspanzija ekstatičkog samoprobuđenja koje pronalazi »Sopstvo« usred toga – to je *samodovoljan* svet (svet prirodan u svom samobivanju) unutar koga nema potrage bilo za Budom ili Bogom; to je svet *Stvarnosti* iz izreke: »Plave planine su same od sebe plave planine, beli oblaci su sami od sebe beli oblaci.« Činjenica »ne-važnosti« takođe je ovde spomenuta. Ono što se u zenu govori o »tvom izvornom licu koje postoji pre nego što su se tvoja majka i otac rodili« predstavlja zapravo beskonačno proširujuće ekstatično Samoprobuđenje u kojem je naša obična diskriminatorna svest – tragajući um – ostvarena. Postoji razlog zbog kojeg je rečeno: »Što se više trudiš da ga dostigneš, to ti sve dalje izmiče. Kada više ne težiš tome, gle, ono je tačno ispred tebe. Njegov natčulni glas ispunjava ti uši« (*Lin-chi lu*). Odnosi između sebe i drugih, između sebe i sveta, pa čak i odnosi između sebe i Boga nastaju unutar toga. Ekstatično Samoprobuđenje koje se jasno i neprekidno širi u svih deset pravaca – bez ovoga nema pravog sopstva, nema pravog Sveta.

Kada je Niče odbacio Boga govoreći »Bog je sveta laž«, Bog je bio shvaćen kao natčulna vrednost škodljiva za prirodni život. Štaviše, ta natčulna vrednost nije bila samo nešto što je imalo ontološki karakter; bilo je u tome nešto od legalnog, moralističkog karaktera koji pokušava da smatra ono što uznosi život za greh i ono što potiskuje život za plemenito. Već smo bili dotakli tačku u kojoj je Niče postavio volju za moć u dubine koncepata Boga isfabrikovanog kao enitet koji izvodi ove funkcije. U ovom slučaju, Bog je »*Sveta* laž« koja otvara mogućnost očuvanja života time što uzrokuje da *nihilum* dostigne punoću, s jedne strane, a u isto vreme Bog je »sveta *laž*« proizvedena instinktom teologa, koja dovodi do inverzije koncepata »istinitog« i »lažnog«. A to što je ovo smatrano »fundamentalnom neistinitošću« takođe je zbog toga što je sam Bog bio jedna perspektiva – istorijski, u svakom pogledu, efikasna – volja za moć. Perspektiva koja je bila razrađena prerušenom i izvrnutom voljom za moć bila je Bog; bila je to druga obala posle života; bila je to hrišćanska moralnost zasnovana na ovome. Ničeov aktivni nihilizam poderao je ovu prerušenost imena »Bog«, i preokrećući iz njegovih osnova način bivanja izvrtanjem volje koja

3 »Ne-važnost« je prevod reči *buji* u japanskom, *wu-shih* u kineskom, za koje ne postoji ekvivalentna ideja na Zapadu. Za zen, Stvarnost je ovde i sada, tako da je iluzorno tragati za Realnošću izvan ovde i sada. Otud »ne-važnost«. Ipak, »ne-važnost« se egzistencijalno uviđa ne povlačenjem već prevazilaženjem traženja. To je dinamička osnova iz koje se može slobodno delati radi sebe i drugih. Uporedi Abe Masao: »Zen i zapadna misao«, *International Philosophical Quarterly*, Vol. X No. 4, p. 534.

* Ovde se javljaju izvesne nejasnoće. Allan Watts je, na primer, u svom *The Way of Zen* dosta prodorno izložio smisao termina *wu-shin*, ali se smisao Wattsovog tumačenja ne poklapa sa Masaovim. Watts insistira na prevodu »ništa naročito« a ne »ne-važnost« (prim. prev.).

uzdizanje života smatra za greh, vraća se samoj volji za moć, koja leži u najdubljem korenu života. Vratiti se samoj volji za moć, uvek stajati u njoj – za Ničea u tome beše Stvarnost i nedužnost postajanja.

Otuda su za Ničea život, *nihilum,* Bog, nedužnost postojanja bili perspektive volje za moć. Razlog zbog kojeg je Boga smatrao »svetom laži« i zbog kojeg je zabranio Pavlovu *veru* koja daje osnova za svešteničku moralnost leži u tome što je Niče, uprkos činjenici da su sve postavke bile perspektive – naizgleg efikasne za život – volje za moći, njih sagledao kao krajnje samoobmanjujuće poduhvate u kojima volja za moć funkcioniše neprijateljski i protiv života. Saznanje, religija i istorija bili su uhvaćeni u suštinu, kao pitanja moralnosti, i to je takođe bilo zasnovano na tome što su oni bili sagledani kao perspektive volje za moći.

VI

Sada, iz perspektive religije, a naročito zena, najmanje sledeća dva pitanja moraju biti postavljena u vezi sa ovim Ničeovim stanovištem.

Prvo, kada Niče govori o Bogu i veri, kako je *problem smrti* uhvaćen unutar toga? Niče na sledeći način piše u poglavlju naslovljenom »O slobodnoj smrti« u *Tako je govorio Zaratustra.* »Umri u pravo vreme: tako podučavaše Zaratustra.« Za Ničea, idealna smrt je ona smrt koja nije ni suviše kasna, ni preuranjena, »slobodna smrt koja mi dođe jer sam je ja želeo«. U istom poglavlju takođe piše: »Probanje smrti koje ti pokazah, koje postade podsticaj i obećanje življenju.« Kako je, onda, Niče sagledao Isusovu smrt? »Uistinu, taj Jevrej (Isus) koga propovednici spore smrti[4] uvažavaju umro je prerano; i za mnoge se ispostavi propast zbog njegove preuranjene smrti« (*Zarathustra,* p. 78). Videli smo već kako je Niče pronašao ono što je zaista hrišćansko ne u veri Pavla već Isusovoj praksi. Ova praksa je bila po prirodi samilosna (*Mitleiden*) i puna ljubavi, ona nije bila neprijateljska čak ni prema nasilnicima, ona moli zajedno sa njima, pati sa njima, voli ih. »Ovaj 'donosilac blagorodnih plima' umro je kako je i živeo, kako je *učio – ne* da bi iskupio ljude' već da bi pokazao kako treba živeti. Tačno ova *praksa* je njegovo zaveštanje čovečanstvu« (*Antichrist,* section 35).

Ako mogu tako da kažem, za Ničea je smrt bila konzumiranje života. Isus je izlagao jevanđeljsku praksu samilosti i ljubavi, ali kako je umro prerano, skončao je ne znajući kako da voli veliku zemlju i život. Niče ovu činjenicu interpretira kao uzrok Pavlovog postavljanja, zajedno sa apostolima rane crkve, pitanja »ko ga je ubio, ko je njegov stvarni neprijatelj? da bi doveo do vere u njegovu žrtvujuću smrt ne bi li iskupio grehove i u njegovo uskrsnuće i da bi proizveo dekadenciju života, moralnost resantima. Ovde vidimo svojstva Ničea, filozofa života koji sagledava *smrt* iz ugla samog *života,* i Ničea anti-moraliste (koji shvata moralnost kao najveći problem), koji čak i *veru* shvata ekskluzivno, kao *moralnost* koja dovodi do degeneracije života.

Ipak, je li smrt u stvari nešto što se iscrpljuje u konzumiranju života? Može li se istinska priroda smrti uhvatiti videći smrt jedino iz ugla života? Zar Pavlove reči: »Ja umirem iz dana u dan« (I, Corinthians 15–31) ne izražavaju, naprotiv, pravu prirodu smrti, i u skladu s tim istinsku prirodu života? Zen, koji se samoprobuđuje u rođenju-i-smrti trenutka i shvata rođenje-i-smrt kao Veliku Smrt, na ovom mestu se razlikuje od Ničea i pre se slaže sa Pavlom. Egzistencijalno samoostvarenje smrti je suštinsko za veliko potvrđivanje života. S ovog stanovišta, činjenica da je Niče usmerio svoju pažnju samo na legalistički duh u pavlovskoj veri i da je osudio veru isključivo iz ugla moralnosti kao nešto što proizvodi svešteničku moralnost koja uzrokuje potiskivanje i degeneraciju života, mora se reći da ta činjenica propušta pravo značenje vere i, za uzvrat, značenje religije. Ova činjenica nas navodi da se podsetimo Kantovog razumevanja religije koja, dok je uzimala radikalno zlo za svoju temu, konačno nije dotakla srž religije i bila je zasnovana na njegovom pokušaju da shvati religiju sa stanovišta praktičnog uma, moralnosti. Za Pavla, vera nije potiskivala život; ona je bila življenje novog života koje je podržano shvatanjem smrti. Kao što je rekao, »uvek noseći telo smrti Isusa, tako da bi život Isusov mogao takođe biti ispoljen u našim telima« (2, Corinthians 4–10) i »bio sam razapet sa Hristom; više nisam ja taj koji živi, nego Hrist koji živi u meni; i život koji ja sada živim u mesu živim kroz veru u Sina Božijeg« (Galatians 2–20). Pavle je umro i ustao ponovo sa Hristom. U tom slučaju, nepotrebno je reći: Hristova smrt i uskrsnuće bile su za Pavla duhovna činjenica koja je učinila njegovo sopstveno uskrsnuće kroz smrt mogućim. To nije bilo nešto što je samo izrađeno u dubinama *nihiluma,* već pre živuća Realnost u kojoj je spiritualni život postao stvaran i prisutan u njemu. Pavlovo je stanovište samoostvarenja ontološkog života koje se ni u krajnjem slučaju ne može svesti na ishod moralnosti. U ovoj tački zen, koji shvata samo rođenje-i-smrt kao Veliku Smrt i stiče novi život ponovnog rođenja kroz shvatanje Velike Smrti, ne razlikuje se u suštini od Pavlovog stajališta.

Uzevši temu svesnosti smrti kod Ničea i naglasivši da se srž religije ne može dotaći sve dok se religija sagledava svođenjem na nproblem moralnosti, kao kodl Ničea, moramo se dalje zapitati da li Ničeovo stanovište *volje za moć* zaista izražava *nedužnost postajanja.*

Kao što je više puta isticano, kada je Niče smatrao Boga za svetu laž, on je prepoznao činjenicu da je u jednom aspektu to bio poduhvat neminovnog nagona samoočuvanja života koji ne može da ponese *nihilum.* Drugim rečima, za Ničea je i Bog bio jedna perspektiva volje za moć. Ali Bog je bio odbačen kao prazna tvorevina, jer je bi samoobmanjujuća funkcija prerušene i izvrnute volje za moć. Niče je proklamovao pristizanje nihilizma i naglasio je da treba živeti kao aktivan nihilista, tj. Natčovek koji može da podnese *nihilum* bez Boga. Ovo je bilo stoga što, ma kako sve ovo bilo povoljno za očuvanje života, on je odbacio ovakvu vrstu samozavaravnja i živeo je u krajnjoj iskrenosti vraćajući se ka – i zauzimajući mesto u – fundamentalnoj volji za moć. Za Ničea se tačno u tome nedužnost postajanja i istinska prirodnost ispoljila i zasjala. Međutim, da li je Ničeovo stajalište u volji za moć bilo ono u kojem se nedužnost postajanja i istinska prirodnost zaista pokazala? Preformulisano iz perspektive zena, pitanje bi se najbolje moglo postaviti ovako: Je li Ničeovo stajalište u volji za moć u stvari »mesto gde tragajući um iščezava«? Je li ono zaista »ne-važno« u gore navedenom smislu? Ovo preformulisanje je neophodno pošto su u zenu nedužnost postajanja i istinska prirodnost ostvareni jedino u »mestu gde tragajući um iščezava« i »ne-važnosti«.

Za Ničeovu volju za moć možda se može reći da izražava nedužnost postajanja kao kosmološka volja koja drži čak i Boga za sopstvenu perspektivu i koja takođe ponovo uspostavlja prirodnost koja je poharana u ime Boga. A ipak, sagledano iz zen perspektive, čak i ako je ona kosmološka i ako uopšte nije od ličnog Boga, nije li volja za moć još uvek »tragajući um«? Ma kako duboko volja za moć bila shvaćena kao takva, ona je »nešto« potvrdno postulirano u pozadini Boga kao »sveta laž« a ne kao »ništavilo«. To je »važnost«, a ne »ne-važnost«. Kako je već rečeno zen, kao i Niče, ističe zavaravajuću prirodu sveta i strogo osuđuje traganje za Budom i postavljanje Bude. Za razliku od Ničea, pak, zen ne ustanovljuje na potvrdan način bilo šta u pozadini bilo sveta ili Bude – zen ustanovljava 'ništa« u njihovim pozadinama. Otuda realizacija u zemu da izvan ovog uma nema dharmi: ovaj um je izvorno istinski Um. U ovom zen ostvaruje »tragajući um« potpuno iščezava i »ne-važnost« je u potpunosti realizovana. Nedužnost postajanja je isto u potpunosti ovde ostvarena. A direktnost u ukazivanju na čovekov Um i Samoprobuđenje za istinski Um je moguće samo kroz realizaciju »ništavila« *iza* Boga i sveta, tj. kroz realizaciju potpune neobjektivizacije. Nasuprot tome, Niče postulira volju za moć kao osnovni princip iza Boga i sveta. Ma kako osnovna bila, volja za moć

[4] Hrišćanski sveštenici koji propvedaju neophodnost istrajavanja u patnji.

nije »Ništavilo« već »nešto« potvrdno uspostavljeno i stoga neslobodno od objektivizacije. Iz tog razloga ja kažem da je volja za moć iapk »tragajući um«. zaista. nije li to najfundamentalniji oblik »tragajućeg uma«? U okviru ovih ograničenja. to se ne može nazvati stajalištem »imati ne-važnosti: to je plemenit čovek« (*Lin-chi-lu*).

Zen stanovište »mesto gde tragajući um prestaje upravo je ne-važnost – kako je izneseno. jeste stanovište do krajnosti sprovedenog ekstatičkog Samoprobuđenja. U samoprevazilaženju (*ecstasis*). »prirodnost« ili »bivanje po sebi« (*jinen* na japanskom). u kojem je sve lično. uključujući i ličnog Boga. prevaziđeno. stupa na svetlo. To je »izvorno čisto«. i »ne–važnost«. A ipak. kao ekstatično *Samoprobuđenje*. ono je egzistencijalno prisutno. Ono što Lin-chi naziva »Pravim Čovekom bez obeležja« takođe ukazuje na »čoveka ne-važnosti«. »izvorno čistog čoveka«. kao manifestaciju »prirodnosti« koja tako nadilazi sve što je ličnog karaktera.

U granicama ovoga. takva vrsta zen stajališta ima nečeg zajedničkog sa Ničeovim stajalištem pre nego sa Pavlovim. Jer Pavlovo stajalište. mada blisko zenu, kako je istaknuto u smislu prisustva novog života kroz posredništvo svesti o smrti. do kraja je lično a ne transpersonalno u *svojoj osnovnoj strukturi*. Stanovište zena, nasuprot. skupa sa Ničeovim. kosmološko je, a ipak u isto vreme egzistencijalno. U ovome leži razlog što Ničeovo stanovište volje za moć ponovo uspostavlja prirodnost »poharanu od strane ličnog Boga« i dovodi do toga da se nedužnost postajanja pojavi. Međutim, ta prirodnost i ta nedužnost postajanja nisu bile nešto posredovano potpunom svesnošću smrti. Ovo ne znači ništa drugo sem da je Ničeova nedužnost postajanja bila zasnovana sta stanovištu volje za moć.

Niče je negirao Boga kao »svetu laž« i bio je prožet svešću duboke zablude i *nihiluma*. Ali njegovo stanovište. koje sagledava sve u perspektivi volje za moć i koje shodno tome bez posredništva potpune svesti o smrti smatra religiju problematičnom iz ugla moralnosti, još uvek ne može, gledano iz zena, da se poistoveti sa »mestom gde tragajući um iščezava, a koje je tačno ne-važnost«. Za stanovište Natčoveka još uvek se mora reći da je daleko od stanovišta »Istinskog čoveka bez položaja«. Da bi se nedužnost postajanja zaista pokazala, *Natčovek* mora da postane *Istinski Čovek*.

Postscript

Još uvek preostaju neka važna pitanja na ovom mestu. Na primer. kako se može napredovati sa stanovišta Natčoveka do stanovišta Istinskog Čoveka? A šta se egzistencijalnim, praktičnim pitanjima sadržanim u tome? Baš su ovo bila najvažnija egzistencijalna pitanja prevazilaženja ničeovskog nihilizma. Ukoliko bi mi bilo dopušteno da dodam koju reč u postcsriptu vezanom za ove važne stavke. koje je trebalo razmatrati ali koje su bile izostavljene, predložio bih sledeće:

Kao što je naglašeno, Ničeovo stanovište volje za moć ne transcendira sam »tragajući um« čak i ako je to izvor »tragajućeg uma«. To nam signalizuje da Ničeova »nevinost postajanja« još uvek nije bila bez mane« i »čista«. U skladu s tim, Ničeova sopstvena »volja za moć«, za koju je on držao da nadilazi svaku praznu tvorevinu i zabludu, bila je, na dubljem nivou, *prazna konstrukcija* i *zabluda*. Ove stvari se moraju jasno uvideti. Ova svesnost da je sama »volja za moć« prazna konstrukcija i zabluda nije stoga uopšte ničeovski nihilizam. U stvari, to nije nihilizam koji sam ja odredio kao *nihilizam baziran na svesnosti o neistinitosti«*. Kao nihilizam koji negira čak i volju za moć kao zabludu, taj se možda može nazvati *nihilizmom kao svesnošću postojanja đavola*.

Nihilizam koji je Dostojevski učinio problematičnim pre je od ove vrste. Đavo je utolovljenje ničeovske svesnosti o neistinitosti (uporedi moj članak »Neistinitost i Đavo«, *Riso* no. 355). Lin-chi je istakao da u nameri da se dostigne autentično i izvorno razumevanje budizma mora postojati razlučujuće oko dharme radi *diskriminisanja Buda od đavola* i učio je da »i Bude i đavoli moraju biti sasečeni«. Sve dok su zen i Niče naša tema, obelodanjivanje puta kojim se ide od Natčoveka ka Istinskom Čoveku predstavlja neizbežnu stavku, i opet, zbog toga, razjašnjavanje nihilizma kao svesnosti prisustva đavola i osvetljavanje puta prevazilaženja ovoga jeste neizbežna tema. Međutim, u ovom malom eseju nisam mogao da zalazim u to pitanje.[5]

(Odlomak iz zbornika Buddhist and Philsophy. Prir. Nathan Katz. – M. Banarsides, Delhi, 1981.)

S engleskog preveo
Aleksandar Bunardžić

[5] Ovaj rad je izvorno objavljen na najapskom u *Riso*, No. 442, April 1970. Autor je duboko zahvalan profesoru Daviđu Dilworthu, koji je rad preveo, i profesoru Morrisu Augustineu, koji je rad pročitao i dao vredne sugestije. Ovaj prevod se prvo pojavio u *Eastern Buddhist*, vol. VI, no. 2, October 1973, pp. 14–32.

Komentar eseja »Zen i Niče«

Prevod eseja koji se upravo nalazi pred čitaocem može, uprkos tome što je urađen iz, da tako kažemo, »druge ruke« (esej se izvorno pojavio na japanskom jeziku), da pruži dosta koristan i, verujemo, potreban uvid u način pristupanja materiji kod naših »saigrača« sa Istoka, sa kojima upravo vodimo sve rasplamsaliju partiju »ping-ponga«, prebacujući neumorno lopticu sa jednog terena (Zapad) na drugi (Istok). Da situacija, kao uostalom i u stvarnom »ping-pongu«, nije baš izbalansirana, uverio se čitalac koji je, pročitavši raspravu o zenu i Ničeu, mogao da zaključi kako je to zapravo rasprava o *Ničeu* i zenu. Isticanje ovakvih distinkcija je cepidlačenje, ali ne i u svetlu sve veće učestalosti ovakvih, na sučeljavanju Istoka i Zapada baziranih poduhvata. Simptomatično je i to da ovakva invertovanja teza (barem u formalnom pogledu) potiču i od autora koji nastupaju sa izvorišta istočne misli. Razlozi za ovo mogu da budu dvojaki: ili su naši sagovornici sa Istoka fascinirani (više nego što se eksplicitno izjašnjavaju) tokovima i razvojem misli nastale na evropskom i, uopšte, zapadnom tlu, ili je savremena *svetska* misao postala svedokom klimaksa svog interesovanja za azijsku misaonu atmosferu.

Ovoga smo još jednom postali aktuno svesni kada smo sa žaljenjem utvrdili da je šteta što se autor Masao Abe u ovom eseju nije pobliže zadržao na gotovo ingenioznoj postavci zen-moralnosti, čije su natuknice iznesene iz svežeg ugla (i izvornog, jer ne potežu za mahajanskim konceptima *karune* i boddhisattve). Umesto toga, prisustvovali smo lepoj, zanimljivoj i vešto izvedenoj raspravi o *fundamentalnoj netačnosti* postojanja razlike između akcije i kontemplacije, što je u samom zenu već u startu na bezbolan način (ne računajući poneki udarac štapom) prestalo da bude dilema.

Nije da se ovaj savremeni japanski filozof priklonio zapadnom mentalitetu i stilu sagledavanja i izlaganja. Ne; čak i da esej nije potpisan, ili da je potpisan pseudonimom, istočnjačka ruka bi se u njemu lako očitala.

Već i sama rekurzivnost misli, karakteristična za istočnjačka »kruženja« oko objekta, za razliku od zapadnjačko pravolinijske logike i frontalnog stila napada na problem, ne može a da ne otkrije svojim pomalo čudnim »ukusom« prisustvo jednog nešto drugačijeg uma. Misao koja se pojavljuje na samom početku, već u prvoj rečenici – »Bog je sveta laž« – ponavlja se uporno i opet kroz čitav tekst, podsećajući svojom repetitivnošću na sakralne istočnjačke tekstove. Da nije ovih asocijacija, čitalac bi se osećao ponukanim da poviče: »Dobro, shvatili smo! 'Bog je sveta laž', 'trostruki svet je iluzija', 'tragajući um bi trebalo da iščezne!'« itd. Da li je ova rekurzivna procedura odmotavanja misli koja se, kako jača, poziva na jednostavnije verzije svojih teza, trivijalna manifestacija inertnosti tradicijom natopljenog istočnjačkog mišljenja, ili pak služi svrsi, odnosno izaziva skrivenije, dublje i značajnije vibracije u nama, ostavljamo čitaocima da prosude.

Aleksandar Bunardžić

O najboljem putu

Dušan Pajin

Tvrdnja da je tekst *Hsin hsin ming* sastavljen u osmom veku i da se otuda ne može pripisati Seng Ts'anu (trećem patrijarhu ch'ana) koji je živeo u šestom veku, stiče sve širu podršku[1] nakon istraživanja Keiji Nishitanija i Seizan Yanagide (Keiji i Seizan, 1974). U jednom od tekstova ranog čana otkrivenom u pećinama Tun Huanga, »Zapisi o učiteljima i učenicima Lanke« (»Records of the Teachers and Students of the Lanka«, u *Zen Dawn)*, 1986: 44) kaže se: »On (tj. Seng ts'an – D.P.) nije stavio u opticaj nikakve spise: poučavao je prisno, u ličnom susretu, nije javno širio budističko učenje«.

Po našem mišljenju ima osnove ne samo da se ospori predašnje Seng ts'anovo autorstvo, nego i ekskluzivno vezivanje ovog teksta uz tradiciju ch'ana. Koliko nam je znano, sam tekst ne samo da je uvažen i popularan u tradiciji zena (uz *Prajna-paramita hrdayu* to je najčešće recitovan tekst u zenovskim manastirima) nego je u više navrata prevođen na zapadne jezike.[2] Postoje pet prevoda na engleski. Prvi prevodilac, D.T. Suzuki, objavio je dve verzije svog prevoda (jednu u Suzuki, 1970; drugu u Conze 1969). Drugi prevodilac je A. Weley (vidi Conze, 1954), a treći R.H. Blyth (1960). Četvrti prevod načini L.K. Yü (1971) dok je peti prevod anoniman, a nalazi se u priručniku objavljenom za potrebe zenovskog centra u Ročesteru *(Daily chants,* 1985).

Prvi put sam preveo sa engleskog (koristeći drugu verziju Suzukijevog prevoda) ovaj tekst 1971. godine. Imajući u vidu množinu postojećih prevoda činilo se da je bar jedan od njih (ili nekoliko njih) dovoljna osnova i za ozbiljnu analizu sadržine teksta i njego-

1 Autorstvo Seng ts'ana je ranije osporavano na osnovu primedbe u tekstu *Leng-chia-shih-tzu-chi*, gde se kaže da on nije iza sebe ostavio spisa. Ui (1939:71) je izneo mišljenje da Seng ts'an nije autor nego da je samo navodio tu poemu (*Hsin hsin ming*). Međutim, ni to ne bi bilo moguće ako usvojimo da je ona napisana u VIII veku (Seng ts'an je živeo u VI veku).

2 Slobodan nemački prevod načinio je 1925 Ohasama–Faust i objavio u knjizi *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan* (Gtha). Slobodan prevod-tumačenje Keiji Nishitanija može se naći u *Trailing Mud and Dripping Water*, New Mexico 1984.

vih osnovnih ideja. Oslanjajući se na svoja skromna znanja kineskog pokušao sam taj utisak da proverim oslanjajući se na originalni tekst koji daje Blyth uz svoj prevod. Ispostavilo se da je peti prevod slobodan prevod načinjen za potrebe zenovskog centra. Od ostala četiri neki nisu zadovoljavajući zbog toga što se nije vodilo računa o tehničkim terminima (to je slučaj sa prevodom Blytha i Yüa). Suzukijev prevod mestimice sadrži termine koji izgledaju kao deo tehničkog rečnika (apsolutni um – Apsolute Reason), ali više bi pripadali, recimo, Hegelovoj filozofiji nego budizmu. Waleyev prevod je veran tekstu ali njemu kao da je manjkalo poznavanje tradicije, pošto tehničke termine prevodi kao kolokvijalne (na primer, savršenu probuđenost, u strofi 19, kao Istinsko Sagledavanje – True Perception) što se ne može kompenzirati upotrebom velikih slova (na primer, umesto »probuđenje«. u strofi 21, »Mudrost« – »Wisdom«).

Iz tih razloga, da bismo se upustili u analizu teksta bilo je neophodno napraviti kontrolni prevod celog teksta iznova. Izvorno. tekst *Hsin hsin minga* koji se nalazi u zbirci *Taisho* pod brojem 2010, nije podeljen na strofe. Izuzev Suzukija ostali prevodioci držali su se toga. U drugoj verziji svog prevoda Suzuki je dodao i brojeve strofama u koje je grupisao tekst (uzgred budi rečeno, prva verzija njegovog prevoda izostavlja četiri stiha originala, 21–24, tj. stroga 5, kod njega). Da bi nam bilo moguće lakše pozivanje na pojedine delove teksta u kasnijoj analizi mi smo takođe podelili tekst na strofe, ali donekle drugačije nego Suzuki. Međutim, da bi čitalac koji želi mogao da pravi poređenja, u desnoj vertikalnoj koloni smo naveli brojeve Suzukijevih strofa. Osim toga, ceo tekst smo podelili na osam većih celina označenih rimskim brojevima.

ZAPIS O VERI U DUH

I 1) Najbolji put nije težak (1)
Samo isključuje odabiranje i izdvajanje
Prestaneš li voleti i mrzeti
Osvetliće se sam od sebe
Odstupiš li za dlaku
Razdvojiše se nebo i zemlja
2) Želiš li da ti se ukaže
Ne budi za niti protiv
Postavi žudnju naspram odbojnosti (2)
Eto bolesti duha
3) Ako ne pronikneš tajnu
Beskorisno je smirivati misli
Potpuna je kao velika praznina (3)
Bez manjka, bez suviška
4) Kad prianjaš i odbacuješ
Nema takvosti
Ne vezuj se uz uslove (4)
Ne prebivaj u ispraznosti
II 5) Nosiš li jednost u grudima
Prestaće sve samo od sebe
Zaustaviš li delanje mirovanjem (5)
Mirovanje će te pokrenuti
6) Držiš li se samo jednog ili drugog
Kako ćeš spoznati jednost
Ne shvatiš li jednost (6)
Dvostruko ćeš omašiti
7) Kad odbaciš jeste ostaje nije
Prateći ispraznost uvek si joj za leđima
Što više reći i misli (7)
Sve se više udaljavaš
8) Zaustavi govor, zaustavi mišljenje
I nema toga što nećeš razumeti
Vrati se korenu i sagledaćeš smisao (8)
Praćenjem ishoda izgubićeš uzorak
9) Načas se okreni ka unutrašnjosti
I nadići ćeš ispraznost predočenog
Kovitlanjima u ispraznosti
predočenog (9)
Svima im je uzrok u neznanju
III 10) Ne tragaj za istinitim
Samo se uzdrži od gledišta
Ne drži se dvojstva (10)
Ne ispituj ih, ne goni
11) I najmanji trag onog »jeste-nije«
I duh se gubi u zbrci
Iz jednog dvojstva proizlaze (11)
Ali ne uspostavljaj ni jedno
12) U jednodušnosti nema ishođenja
Sve su stvari nedužne
Kad nema duha nema stvari (12)
Kad nema ishođenja nema duha
13) Kad okolnosti usahnu poticaji
ih slede
Kad poticaji usahnu okolnosti
ih prate
Okolnosti su uslovljene poticajima (13)
Poticaji su uslovljeni okolnostima
14) Želiš li znati to dvoje
Poreklo im je u ispraznosti jednoj
U ispraznosti su obe strane iste (14)
Sadrže jednako bezbrojna obličja
IV 15) Ne dvojiš li grubo-tanano
Nećeš biti za niti protiv
Veliki put je sveobuhvatan (15)
Nije lak niti težak
16) Ograničena gledišta su neodlučna
Sad u hitnji, sad u zaostatku
Prianjaš li neumereno (16)
Otići ćeš u ćorsokak
17) Dopuštanje vodi spontanosti
Suština niti se gubi niti ostaje
Svoju prirodu usaglasi s putem (17)
I slobodno idi bez nevolja
18) Sputana misao odvodi od istinitog
Zatamnjuje, spušta i kvari
Ne valja traćiti dušu (18)
Zašto dvojiti tuđe-blisko
V 19) Sledeći jedno vozilo
Ne odbacuj šest čula
Ne odbacivati šest čula (19)
Jednako je savršenoj probuđenosti
20) Mudri čine ne remeteći
Neznalice same sebe sputavaju
Stvari nisu različite
Neznanje vodi izdvajanju
21) Duh goniti duhom
Nije li to velika greška
Zbrka rađa mir i nemir (20)
Probuđenje potire naklonost i
nesklonost
22) Sve suprotnosti
Vode besmislenim stanovištima
Snovi, prividi, cvetovi u vazduhu
Čemu težiti da ih dohvatimo
23) Dobitak i gubitak, jeste i nije
Dosta toga jednom zauvek
Ako oči nisu zatvorene (21)
Svi snovi prestaju od sebe
VI 24) Ako duh ne dvoji
Sve su stvari jedna takvost
U dubokoj srži jedne takvosti (22)
Odlučno potri okolnosti
25) Sagledaš li jednakost stvari
Vratićeš se iznova spontanosti
Tako kad se potru (23)
Ne mogu se više uporediti
26) Kad se to zaustavi nema poticanja
Kad poticanje krene nema
zaustavljanja
Ako oba ne čine celinu
Kako ćeš jednost postići
27) Istraži do kraja (24)
Nećeš naći načela ni pravila
Usaglasi duh s nepristrasnošću
Kojom svaki čin prestaje
28) Svaka se sumnja otklanja
Prava vera čvrsto usaglašava
Ništa više nije zadržano
Nema se čega sećati
VII 29) Prazan, prosvetljen, samoobasjan
Duh ne troši snage
Misao je tu beskorisna
Čula i osećanja ne mogu to sameriti
30) U pravoj takvosti područja stvari (25)
Nema drugog niti sebe
S tim da se usaglasiš
Samo nedvojstvo izrazi
31) U nedvojstvu sve je jednako (26)
Nema ničeg izvan
Mudri sviju strana
Pripadaju tom učenju
32) To učenje nije hitno ni odložno (27)
Iznad je časa i eona
Nije tu niti tamo
A svuda pred očima
VIII 33) Sićušno i ogromno su jednaki (28)
Kad se ivice zaborave
Ogromno i sićušno su jednaki
Granice se ne mogu videti
34) Uz biće je nebiće (29)
Uz nebiće je biće
Ako ti nije tako
Ne drži se toga
35) Jedno u svemu (30)
U svemu jedno
Možeš li s tim biti
Ne brini kako će završiti
36) Vera u duh je nedvojna (31)
Nedvojstvo je vera u duh
Kazivanje tu staje
Nema tome juče, sutra, danas.

Analiza teksta

U prevođenju starih tekstova iz oblasti filozofije, religije itd. jedan od osnovnih problema jeste odluka o tome koje bi reči trebalo shvatiti kao tehničke termine, ili – u slučaju da se u istom tekstu jedna reč (u našem slučaju karakter) koristi i kolokvijalno i kao tehnički termin – odlučiti kada je u pitanju jedno, odnosno drugo značenje. Ovo je naročito bilo upadljivo prilikom poređenja različitih engleskih prevoda *Zapisa o veri u duh (Hsin hsin ming)*. Manjkavost tih prevoda potiče – kako se ispostavilo – pre svega otuda što prevodioci nisu o tome vodili računa. Ni Suzukijev prevod nije u tom pogledu izuzetak, iako ovaj autor spada u najpoznatije istraživače zena-ch'ana, kao ni prevod L.K. Yü-a, kome je kineski maternji jezik, a on sam je autor nekoliko odličnih knjiga o ch'anu.

Drugi problem u prevođenju jeste što se i prevodilac služi jezikom u kome tehnički termini nisu jasno razdvojeni od običnog jezika nego su često u pitanju iste reči. To se rešava na različite načine (korišćenjem velikih slova na početku reči, kurzivom, naglašavanjem prefiksa ili sufiksa divizo tamo gde su ovi već dugom upotrebom postali sastavni deo reči itd.). Jedno od rešenja kojem se često pribegava u slučajevima prevođenja kineskih budističkih tekstova jeste korišćenje sanskrtskih termina kao tehničkih, na isti način kao što se u evropskoj tradiciji grčki ili latinski termini koriste umesto reči živog jezika da bi se podvuklo tehničko značenje i izbegla dvosmislenost.

Znamo da se značenje razvija upotrebom. Na primer, za reči kao što su »probuđenje« ili »prosvetljenje« velika slova koriste samo neiskusni prevodioci, jer je dosadašnjom upotrebom osigurano da u datom kontekstu niko neće pomisliti da je reč o čoveku koji je izašao iz sna ili kročio pod ulično svetlo. Ipak, i ono što već važi kao tehnički termin katkad nas prevari. Za reči kao što su »Jedno« ili »Put« još uvek osećamo izvesnu potrebu da upotrebimo veliko slovo kako bi bilo jasno da nije reč o broju, odnosno o nečem u vezi sa saobraćajem. Prilikom korišćenja reči drugog jezika (na primer, da se kinesko *fa* prevodi sa sanskrtskim *dharma*) problem je što je prevod tada ograničen na saobraćanje sa osobama iz struke. U datom slučaju mi smo pribegli reči »stvar« jer, mada prenosi malo od značenja budističkog pojma koji stoji iza reči »dharma«, ipak ona većem broju ljudi više govori nego termin »dharma«.

Lakoća puta

Zapis o veri u duh postavlja pred nas nekoliko teškoća već u naslovu. Osim kratkih beleški o Seng ts'anu i samom tekstu, nisam mogao naći neku podrobniju studiju o tome na nekom od evropskih jezika, što je donekle čudno, budući da ovaj spada u poznatija štiva kineskog budizma. Vera *(hsin)*[A] u duh *(hsin)*[B] javlja se u naslovu i u poslednjoj (36) strofi. Znamo da je u budizmu vera (skt. *śraddha*) bila različito shvatana. U ranom budizmu ona se shvata kao jedna od pet sposobnosti potrebnih za stupanje na stazu budizma (drugih četiri su: snaga, prisebnost, usredsređenost i mudrost). Tradicionalno se govorilo da je reč o veri u Budu (personalizovano načelo probuđenja), u budističko učenje (dharmu) i budističku zajednicu (bude i bodhisatve). Savremeni komentatori još dele veru na afektivnu (obožavanje, srodno praksi bhakti u hinduizmu), konativnu (na kojoj počiva duhovna snaga, *viriya*) i kognitivnu (ili racionalnu veru, koja otklanja sumnju u neznanje). U Kini, u tradiciji konfucijanizma nalazimo stav da je »Dobra vera iskrenost. Ona je neodstupivo jedinstvo (duha)« – F. Yu-Lan, 1983: II, 40 *Zapis o veri u duh* podvlači jedinstvo ili jednost duha, »jednodušnost« (i-hsin)[C] u strofi 12. Katkad se karakter *hsin*[B] (koji ujedno znači i srce) izjednačava sa sanskrtskim *citta*, ali je očito od njega šireg značenja, jer Kinezi (kao i mi) nisu imali toliki broj reči[3] za ovo područje koliki nalazimo u sanskrtu. U svakom slučaju očito je da ovaj termin ovde igra posebnu ulogu koju može osvetliti navodni dijalog između Bodhidharme i Hui Ke-a kako je zabeležen u »Bodhidharminom spisu o meditativnom duhu« *(Zen Dawn*, 1986:81): »Duh je koren bezbrojnih pojava. Sve pojave rađaju se iz duha. Možeš li da sagledaš duh, bezbrojne puteve ćeš preći. On je kao veliko drvo: sve grane, cvetovi i plodovi rastu sa korenom u osnovi. Drvo raste samo ako koren opstaje. Ako je koren sasečen drvo će se sigurno osušiti«. Idealizam jogaćare je uticao na ch'an i druge pravce u kineskom budizmu preko stava da sve dharme (tj. pojave, stvari) zavise od duha, da im je duh koren, ili srž. Govoreći terminima zapadne filozofije – da svi objekti prilaze u postojanje preko subjekta, tj. duha. Jedna od posledica tog stava bila je i opsednutost metodom, bilo da je reč mišljenju okrenutom svetu, ili o meditaciji okrenutoj prekoračivanju granica mišljenja.

U prvoj strofi srećemo se sa prolegomenom celog teksta: odbacivanjem svih dvojstava, uključujući tu i ljubav i mržnju. U prvoj strofi sadržan je i specifičan humor: autor, ma ko da je, verovatno ga je bio svestan. On veli da nije teško ići njegovim putem pod uslovom da se sprovede ono što je ljudima najteže, tj. da se prestane voleti i mrzeti! Prva četiri stiha imaju i jasnu taoističku obojenost (uporedi *Tao Te Ching*, I). Osećanja i dvojstva se odbacuju a put povezuje sa prazninom (*hsü*)[D] i tajnom (*hsüan chih*)[E] ili doslovno dubokim značenjem.

Smirivanje misli povezuje se sa uvidom ili spoznajom, a povezivanje uvida i meditacije (tj. aspekata dhyane i prajne) provlači se kroz ceo tekst. Većina stihova su opisi ili iskazi o takvom iskustvu u sklopu meditativne prakse i sa stanovišta običnog iskustva deluju ili paradoksalno, ili besmisleno, ili dezorijentišuće, ako se uzme u obzir da uobičajeno mišljenje i delanje zahtevaju upravo dvojstva i jasno odvajanje suprotnosti.

U prvom stihu, *chih tao*[F] smo se odlučili da prevedemo kao »najbolji put«. Blyth se odlučio za »veliki put« što po sebi nije pogrešno, ali s obzirom da u petnaestoj strofi imamo *ta tao*,[G] što ne može biti drugačije nego »veliki put«, smatrali smo da u prvom slučaju treba zadržati razliku pošto to i autor čini. Drugi prevodioci su se odlučivali za »savršen put«, što je takođe dobro, ali »savršen« (perfect) označava nešto dovedeno do kraja, dok je ovde reč o nečemu što tek treba da bude pređeno.

»Put« (tao) o kome je ovde reč nije taoistički tao nego budistički put, staza (skt. *marga*).

Granice delanja i mišljenja

Strofa 4 uvodi tipično budistički termin »takvost« (*ju*,[I], skt. *tathata*), što Waley, recimo, ne uviđa te prevodi to kolokvijalno (sa »tako«, engl. *so*). Strofa 4 je važna jer uvodi nekoliko termina osim takvosti. Najpre to je prianjanje (*ch'u*,[J] skt. *upadana*).[4] Ako se prianja ili odbacuje, takvost se ne može pojaviti. Isto važi i za drugo dvojstvo: prebivanje u ispraznosti i vezivanje uz uslove. Uslovi (*yüan*,[K] skt. *pratyaya*), uslovljavajući činioci su mentalna aktivnost i spoljni objekti. Uputstvo »ne prebivaj u ispraznosti« znači da meditacija može postati jednostrana ako se razvije preterana naklonost za ispraznost, mir i čistotu meditativnog iskustva.

»Kad se upražnjava zen, najgora stvar je kad se čovek veže uz mirovanje, jer ga to neosetno dovodi do toga da utone u mrtvo mirovanje. Na taj način razvija se nepravilna naklonost za mirovanje, a istovremeno i odbojnost prema delatnosti bilo koje vrste«, – Po Shan, vidi u Chang, 1970:95). U stihovima 4 i 7 govori se o ispraznosti u sklopu meditacije, odnosno na koji način ova može postati zamka. U stihovima 9 i 14 govori se o ispraznosti (*k'ung*)[M] skt. *śunyata*, iz perspektive *prajne* tj. kao o zajedničkom ime-

[3] Pored duha (*hsin*) u našem tekstu nalazimo i va druga srodna pojma: priroda (*hsing*[q], u strofi 17) i duša (*shen*[z], u strofi 18). Rawlinson je naprvio listu kineskih termina korišćenih u prevođenju budističkih sanskrtskih termina (»The Ambiguity of the Buddha-nature Concept in India and China«, u zborniku Laia i Lancastera, 1983:259–179).

[4] *Chu*[J] je tehnički termin koji označava prianjanje, grabljenje, a shvata se kao pojačan vid žeđi ili žudnje (skt. *tanha*).

nitelju svih dharmi, svih suprotnosti. Dakle to valja da bude sagledano (*prajna*) u meditativnom iskustvu, ali ne sme postati novi vid vezanosti. Stihovi 5 i 6 govori o prevazilaženju dvojstva mirovanja i delanja, gde je na delu slična dinamika kao i u drugim parovima dvojstava. »Ako neko okreće leđa rasutosti da bi našao usredsređenost, ono što će postići jeste rasutost a ne usredsređenost. Ako neko odbaci nečistotu da bi postigao čistotu postići će ne-čistotu a ne čistotu (Seng-ch'ou, u Lai i Lancaster, 1983:57). U ovom kontekstu posebno je zanimljiv drugi stih strofe 7 koji izriče da je ispraznost »nedohvatljiva« iz perspektive meditativnog »aktivizma«. Ako neko nastoji da dosegne ispraznost mirovanjem ostaje joj uvek za leđima dok ne uvidi da je ova zajednički imenitelj mirovanja i kretanja, bića i nebića.

Granice delanja se prestupaju neremetećim delanjem (*wu wei*,[F] strofa 20), uviđanjem jednakosti (*t'ung*,[U] strofa 31 i 33), prestankom prianjanja (strofa 4) i spontanošću (strofa 17). Već smo napomenuli da tao o kome se govori u prvoj i sedamnaestoj strofi nije tao o kome se govori u taoizmu, nego je reč o putu u budističkom smislu (skt. *marga*). Stupanje tim putem jeste s one strane granice delanja kao i praćenje taoa u taoističkom značenju. Razlika je u tome što se u taoizmu teži usaglašavanju sa taoom kao objektivnim poretkom zbivanja, dok je budistički put ocrtan (od strane Bude i potonjih generacija budista) kao put ka probuđenju. Istina, treća linija u strofi 17 vuče više u pravcu taoističkog nego budističkog »čitanja« (»svoju prirodu usaglasi s putem«). Usaglašavanje sa (budističkim) putem ima metodskih sličnosti sa »praćenjem taoa« (neremeteće delanje, uviđanje jednakosti, neprianjanje, spontanost), ali sa taoističkog stanovišta budistički put bio bi smatran »subjektivnim« u smislu da je on čovekova projekcija (put čoveka), a ne apersonalni smer taoa.

Prva dva stiha u strofi 10 spadaju u najvažnije u celom zapisu. Tu nalazimo dva važna karaktera, *chen*[N] (koji se pojavljuje i u strofi 18 pisan u varijanti Na) koji znači istinito, stvarno i *shieh*,[O] gledište (skt. *dršti*).

Tu nalazimo staru ideju iz indijskog budizma da gledišta (dakle mišljenje) vode samo produžavanju sansaričkih tokova i vrtloženja i da ne mogu izvesti na čistinu (uporedi – u poemi »Nosorog«: »Umaknuvši borbi gledišta, kada stigneš na čistinu, uzmi ravan smjer«; kod Nagarđune dijalektika koja poništava sva gledišta).

S druge strane, stav »Ne tragaj za istinitim . . . « mogao bi biti i moto jednog postmodernističkog raspoloženja koje ističe da treba prestati sa proizvodnjom gledišta i diskursa (naročito onih nesvesnih vlastitih granica i totalizujućih pretenzija). Aporije, paradoksi, apsurdi (kao u zenu koani) nisu u filozofskoj tradiciji služili za »rešavanje«, tj. dalju proizvodnju gledišta, nego da bi se sagledale granice mišljenja, da bi čovek mogao (privremeno ili trajno) da prestane, da zaustavi proizvodnju misli (jer se uvidelo da su misli i reči podložni inflaciji kao novac). Granice mišljenja se prekoračuju verom koja znači jednodušnost, kada prestaju poticaji i stvari postaju nedužne. Temeljno načelo budističke filozofije jeste da je produđenost moguća tek kad se suspregne ili stavi u zagrade mišljenje (odnosno proizvođenje gledišta), ma kako misli (gledišta) bile duboke, pronicljive, ili kritičke.

Indijska, kineska i grčka misao rano su došli do uvida u granice i relativnost mišljenja. Dok je grčka tradicija na osnovu toga iznedrila filozofski skepticizam, taoisti u Kini i različite škole u Indiji su se poduhvatile da ispitaju predele duha preko granice mišljenja. Veljačić (1987:4–9) je istražio indijske (zapravo, đainske i budističke) izvore Pironove filozofije *epoché* i njenu degeneraciju u grčki »skepticizam«.

Kakav je onda smisao tzv. antiintelektualizma i iracionalizma zena? Reč je o stavu koji ima smisla u kulturnom miljeu prožetom intelektualizmom i racionalizmom. Ili, ako je reč o pojedincu, prekoračivanje mišljenja u sklopu meditativne prakse ima smisla za onoga ko je najpre naučio da misli. Slično važi i za druga načela razvijana u taoizmu i čanu (zenu), kao što su spontanost (*tzu jan*[H]) i neremeteće delanje (»nedelanje«, *wu wei*[F]).

Iskustvo od oko tri decenije u anglo-saksonskoj tradiciji može biti dovoljno poučno i za ostale. Pesnici bit generacije (sa svojim *beat* zenom) i potom ideolozi narkomanskog talasa, učitali su jednu promašenu identifikaciju u ta načela. Ukratko, onaj ko tek treba da se nauči disciplini i delanju ne može to da zaobiđe tako što će težiti da odmah bude spontan i nedelatan; onaj ko nije ni bio »sređen« nema od čega da se »otkači« nego samo svoju polaznu manjkavost ideologizuje kao vrlinu. Slično se zbiva kad se u nekom društvu koje nikad nije ni imalo subjekte (nego vojvode i gazde) govori o ukidanju subjekta, ili kad se u društvu koje je feudalno govori o prevladavanju građanskog. Iz istih razloga terapeuti ukazuju na to da »oslobađanje od ega« ili »poništavanje ega« – o čemu govore neki komentatori zena – predstavlja ćorsokak za one osobe kojima ego (kao funkcionalno jedinstvo ličnosti) zapravo nedostaje da bi bili na nivou osnovnog zdravlja ili uravnoteženosti. Povremeno se događa da se određena vrsta patologije zaista »ideologizuje« u žargonu joge, zena ili »istočne mistike«. Kad je reč o društvenoj ravni onda treba upozoriti da kao što su neki pesnici bit generacije izazvali kulturni nesporazum zaodevajući svoje razbijene egzistencije taoističkom »spontanošću« i »nedelanjem« tako bi u našim uslovima bio nesporazum kad bi se ova načela shvatila kao kineska varijanta javašluka.

Jednodušnost i nedužnost

U prvom stavu strofe 12 srećemo se sa još jednim tehničkim terminom. Jednodušnost (*i-hsin*[C], skt. *eka-citta*) je reč koja kod nas kolokvijalno označava slaganje u mišljenju o nekoj stvari i to slaganje više ljudi. Ovde je u pitanju jednodušnost unutar pojedinca, tj. reč je o onome ko je postigao slaganje unutar sebe i to, kako vidimo, u svim stvarima (podsetimo se da smo se ovde uslovno odlučili da sa rečju »stvari« prevodimo tehnički budistički termin, *fa*[R], skt *dharma*). Ovde opet moramo da se raziđemo sa nekim obrascima i klišeima ako želimo da shvatimo o čemu je reč (kao i kad je reč o veri o kojoj govori ovaj tekst). Navikli smo da dijalog i nedoumicu povezujemo sa demokratičnošću i širinom, sa otvorenošću. Čovek za koga bi se reklo da je jednodušan u svim stvarima, da nema nedoumica, pitanja, dilema, mogao bi nam izgledati zatvoren, krut, konzervativan. Međutim, ovde nije reč o društvenom biću pojedinca, o poslaniku u skupštini, delegatu u veću udruženog rada. Ovde je reč o čoveku koji se suočava sa totalitetom vlastitog života, koji svodi račune sa sobom i svetom gde je obično uvek neko kriv (*chiu*[S]). Krivica vezuje duh uz stvari i ishođenja (*sheng*[T]). To može biti ili osećanje vlastite krivice spram sveta, ili osećanje da nam je svet kriv (dužan) – ovde je naglasak na ovom drugom. Srodno toj ideji jeste upanišadsko učenje o »razrešenju čvorova srca« i hrišćansko razrešenje (absolvo) od greha i praštanje. Jednodušnost je takvo poravnanje srca-duha (*hsin*[B]) u kome više nema krivice ni na jednoj strani (ni u čoveku ni u svetu).

Spominjanje jednodušnosti nalazimo još kod Indijca Asange, koji o tome govori u kontekstu petog savršenstva (meditativnog savršenstva, *dhyana-paramita*) na putu savršenstva (*paramita-yana*), vidi Suzuki, 1970:70. Jednodušnost se takođe pominje u *Śurangama-sutri* kao učenje koje omogućuje nadilaženje dvojstava, razumevanje čulnosti kao dela *bodhi* (budnosti) i postizanje nepokolebljivosti (*aćala*) – *Śurangama*, 1969: 54, 125.

U kineskom budizmu o jednodušnosti govori Hui-ssu (u VI veku) u tekstu »Metoda usredsređivanja i uvida« koji pripada školi t'ien-t'ai, ali pretežno u duhu objektivnog idealizma jogaćare (tu je više reč o objektiviranom »jedno-duhu« nego o »jednodušnosti«): ». . . Sve dharme su samo jedan-duh. Otuda nema razlikovanja po sebi, jer je razlikovanje jedan-duh. Pošto duh uključuje sve funkcije, jedan-duh je razlikovanje. Oni su uvek isti i uvek različiti« (u W.T. Chan, 19721:403).

U sličnom duhu nalazimo i jednodušnost shvaćenu u tekstu »Buđenje vere u mahajani« (kin. *Ta-ch'eng ch'i hsin lun*, preveo na eng. Suzuki, Chicago 1900). Ovaj tekst je

dugo smatran kineskim prevodom sanskrtskog originala napisanog od Ašvaghoše, ali se sada smatra apokrifnim tekstom originalno napisanim na kineskom. Ovde je jedan-duh krajnja realnost, ili istina, koja se pojavljuje kao takvost (skt. *tathata*) u svom čistom vidu, a kao sansara kad padne pod vlast uslova. Cook (1977: 52) smatra da su Kinez Fa-tsang i učenja filozofije hua-yen bili pod velikim uticajem te ideje.

Varijanta učenja o jedno-duhu može se naći i u jednom tibetskom tekstu napisanom (verovatno) u osmom veku: »Pozdrav jedno-duhu (tib. *sem-chik-po*) koji obuhvata sansaru i nirvanu u celini, koji večno jeste kako jeste ali ipak nije znan, koji mada uvek jasan i prisutan, nije vidljiv, koji mada sjajan i nezatamnjen još nije spoznat. (. . .) Pošto zaista nema dvojstva, mnoštvo je neistinito. Dok dvojstvo nije nadiđeno i jednost postignuta, prosvetljenje se ne dâ postići. Cela sansara i nirvana su, kao nedeljivo jedinstvo, čovekov duh« (*The Tibetan Book of the Great Liberation*, 1971: 203, 205–6).

Vidimo da je kod Asange, u *Śurangami* i *Hsin hsin mingu* jednodušnost meditativan koncept i odnosi se na pojedinačan duh. U druga dva teksta i za Hui-ssu-a »jedan-duh« je metafizički pojam u duhu jogaćare (*vijnanavade*).

Suština i primena

U drugoj liniji strofe[5] 17 nalazimo karakter *t'i*[V] (suština, supstanca) koji obično ide u paru sa *yung*[X] (primena, funkcija). To je važan pojam u budizmu i drugim školama kineske filozofije, a uveo ga je Wang Pi (u III veku). Karakter *yung* se takođe pojavljuje u našem tekstu, ali kontekst navodi na kolokvijalno značenje. U strofi 18 u poslednjoj liniji reč je o primeni kategorija tuđe–blisko na ono što čovek sreće, ali smo zbog ekonomičnosti prevoda to preveli kao »zašto dvojiti tuđe-blisko«. U prvoj liniji strofe 21 reč je o primeni duha u nadziravanju toka svesti u budističkoj meditaciji, ali smo radi ekonomičnosti to preveli sa »duh goniti duhom«.

Važno je napomenuti da *t'i* u budizmu i taoizmu nije povezan sa esencijalizmom i supstancijalizmom karakterističnim za evropsku metafiziku, što treba imati u vidu kad ga prevodimo terminima iz ove tradicije (suština, supstanca).

Prema čanovskoj meditaciji, *yung* (funkcija, primena) najpre treba da se vrati na *t'i*, čemu odgovaraju uputi iz strofa 8 i 9 (»Vrati se korenu i sagledaćeš smisao . . . načas se okreni ka unutrašnjosti«). Na taj način se hoće zaustaviti učinak dharmi na duh (o čemu se govori u strofama 9–11), kao i obrnuto (strofe 12–13). U drugoj fazi kultivisanja duha, *yung*, koje je izmenjeno ovim susretom sa *t'i* (kojim je postignuta jednodušnost), sada je ponovo »osposobljeno«, ali je »primena« sada drugačija jer je duh razumeo svoj odnos prema dharmama (*fa*) – na koji način on utiče na njih i obrnuto. Duh je sada slobodan jer se u ovoj novoj primeni (*yung*) ne zapliće, ne »gubi« u stvarima, zadržavajući prisebnost. To drugačije prisustvo u svetu je opisano u strofama 15–23.

U strofi 19 pominje se jedno vozilo (*i-ch'eng*[Y], skt. *eka-yana*). Ideja jednog vozila ima zanimljivu istoriju u mahajani, o čemu su skorije pisali D.S. Ruegg i A. Kunst (tekstovi u Lancasterovom zborniku, 1977). U različitim mahajanskim tekstovima jedno vozilo se različito određuje. U *Śri-mali* (Wayman, 1974) i *Lotosovoj sutri*, ekajana (jedno vozilo) se identifikuje sa mahajanom, kao vozilo koje obuhvata sva ostala vozila (tj. hinajanu, mahajanu itd.). To se izriče na osnovu toga što se smatra da je zametak budinstva (*tathagatagarbha*) u svima isti, a krajnje probuđenje (*samyaksambodhi*) svih vozila isto.

Prema *Lankavatara-sutri* postoji u krajnjoj liniji samo jedno vozilo, ali se govori o različitim vozilima da bi se privukli oni detinjasti.

[5] U drugoj liniji strofe 17 takođe nalazimo karakter *chu*[b] koji je inače tehnički termin za stupnjeve (skt. *bhumi*) na putu bodhisatve. Ako bismo ga ovde tako »čitali« to bi značilo da suština nije povezana sa stupnjevima, što bi bilo u skladu sa poimanjem probuđenja u kome se odbacuju stupnjevi. Pošto naš tekst ne naglašava nenadanost probuđenja odlučili smo se za kolokvijalno čitanje ovog karaktera u značenju »ostati«.

U Kini je o jednom vozilu najviše govoreno u školi hua-jen. Ali, na drugačiji način nego u mahajani. U spisu Fa-tsanga, *Rasprava o zlatnom lavu*, različite škole i učenja su razvrstani u pet ravni, pri čemu se sveobuhvatno učenje (*yüan chiao*[c]) jednog vozila vezuje, naravno, uz hua-jen školu. Kakvo je to učenje? »Kad se osećanja povuku i suština (*t'i*) otkrije sve postaje nerazlučivo jedinstvo. (. . .) Sve je jedno jer je jednako po svojoj ispraznosti. A jedno je sve jer uzrok i posledica imaju svoj smer«. (uporedi male razlike u prevodu ovog odlomka kod Yu–Lana, 1983:II, 347; Chana, 1972:410; Changa, 1970:227; osnovni izvor: Taisho, 1880).

U kakvom su odnosu shvatanja hua-jen škole i ona koja nalazimo u našem tekstu? Zanimljivo je da načelo »jedno u svemu, sve u jednom« nalazimo u strofi 35, kao shvatanje koje sugeriše ideju međusobnog prožimanja i identiteta (u strofama 33–34). Ali, *Hsin hsin ming* ne povezuje te ideje sa jednim vozilom, nego kaže (strofa 19) da sledeći jedno vozilo ne treba odbacivati čula. Srodne ideje nalazimo u *Śurangama-sutri* (koja je bila prevedena na kineski od strane Indijca Paramite 705 g., pod naslovom *Leng Yen Ching*). Ako prihvatimo da *Hsin hsin ming* treba smestiti u VIII vek, znači li to da je njegov autor bio delom inspirisan ovom sutrom? U svakom slučaju izgleda da su mu bile poznate neke od ideja koje tu nalazimo.

»Izvrsni Anando, ako želiš da znaš . . . koren tvog rođenja i smrti su šest čula (u budizmu šesto čulo je razum – D.P.). . . . a tih šest čula će ti omogućiti da brzo ostvariš sreću oslobođenja i trajnost nirvane.

(. . .) Šest čvorova se razrešuju jedan za drugim

Kad se šest razreše jedan takođe nestaje.

Odaberi čulo koje je svuda-prodiruće

Da stupiš u svetu struju i postigneš probuđenost«

(*Śurangama*, 1969: 115–7).

O ideji jednog vozila u japanskom budizmu pisao je Kiyota (1967).

U različitim tekstovima naći ćemo upozorenja o mogućim greškama u meditaciji. Tako možemo uporediti strofu 21 sa odlomkom iz *Śurangame* (1969:117).

»Ako se duh usmeri na traženje duha ono što

U srži nije iluzija postaje iluzija.«

U čanovskom tekstu sličnog naslova (*Hsing ming*) koji je po Mc Raeu (vidi u Gimello, 1986:208) takođe pogrešno pripisan jednom autoru (Sorensen /1986:105/ ga, naime, vezuje uz Fa-junga), nalazimo sledeće:

»Želiš li da postigneš čistotu duha,

onda se potrudi (u smislu) ne-duha (*wu-hsin*[e]) . . .

Uspostaviti mirnoću duha još

ne znači nadilaženje bolesti (neznanja)« (u Gimello i Gregory, 1986:208, takođe Sorensen, 1986:106).

Vredi pomenuti da u *Hsin hsin mingu* ne srećemo jedan od čestih tehničkih termina čana – posebno južne škole – a to je »ne-duh« (*wu hsin*[e]), što označava odsustvo predumišljaja (a ne duha).

Probuđenje i probuđenost

Ono što nas zbunjuje jeste da ako je naš tekst napisan tokom osmog veka onda je donekle čudno da u njemu ne nalazimo traga o vrućoj debati koja je približno u to vreme vodila između severne i južne škole oko pitanja nenadanog probuđenja (*tun wu*[i]). Znamo da su indijski budisti razvili široku panoramu shvatanja o probuđenju. Nalazimo ukupno nekih pet sanskrtskih termina u vezi sa tim.

Prvi je (a) *bodhi-citta*, a označava saznanje o nužnosti stupanja na put (*marga*) i odluku da se on sledi. Takođe označava i (duhovnu) snagu potrebnu za to, bilo da je taj put shvaćen theravadski (hinajanski), kao put arhata, ili mahajanski, kao put bodhisatve.

Drugi termin (b) *bodhi* označava probuđenje, tj. puno razumevanje (onog što je ranije samo bila težnja) budističkih istina, unutarnji preobražaj saznanja, emocija i volje i prelazak do neuslovljene egzistencije (oslobođene karme). Nekad se to opisuje kao »dosezanje druge obale«, ili »preokretanje u najdubljem sedištu svesti«, ili »probijanje«

sputanosti karmom i neznanjem. Reč dolazi od korena *budh* koji označava buđenje. Otuda prevodi kao što su »prosvetljenje« ili »iluminacija« nisu odgovarajući, mada se pretežno koriste u većini zapadnih prevoda.

c) *Sambodhi* bi trebalo da znači potpuno probuđenje, (d) *samyak-sambodhi* je »ispravno potpuno probuđenje«, a (e) *anuttara-samyak-sambodhi* bi bilo »krajnje ispravno i potpuno probuđenje«. Međutim, ti termini nisu upotrebljavani dosledno. Na primer, (b) i (c) su nekad korišćeni kao sinonimi, a takođe i (d) i (e).

Možda će ovo biti jasnije ako uzmemo u obzir praksu meditacije. Naime, shvaćeno je da probuđenje može biti ponovljivo iskustvo (donekle) različitih dubina, kvaliteta i trajanja. Otuda i potreba da se to obeleži različitim rečima. Osim toga, pretpostavljalo se da je probuđenost jednog Bude nešto drugačija od ostalih (arahata, bodhisatvi). Tako na primer, *samyak-sambodhi* (pali, *samma-sambodhi*) je u theravadi bila oznaka za probuđenje Bude, kasnije to značenje preuzima *anuttara-samyak-sambodhi*. U mahajani nalazimo različito označavanje probuđenja šravaka, pratjekabuda, bodhisatvi i buda, u nameri da se podvuče pretpostavljena razlika vrste i kvaliteta.

Međutim, deobe vozila, meditacije, uvida i probuđenja izazvala su reakciju koja je poticala delom iz teorije a delom iz prakse. Sa teorijskog stanovišta isticano je da probuđenje na kraju krajeva mora biti u »jednom komadu«, nezavisno od oblika, jer inače bi popadalo pod uslovljene i relativne poduhvate koji se zasnivaju na principu akumulacije (»zrno po zrno . . .«). Sa praktičkog stanovišta izgledalo je da se budista gubi u složenom lavirintu beskrajnog skupljanja zasluga, uvida, mudrosti, samadhija i probuđenja. Na sve ovo mogla se očekivati suprotna reakcija koja će proklamovati da na kraju krajeva postoji samo jedno vozilo (*ekayana*), jedan zametak tako-došavšeg (*tathagata-garbha*), jedna nirvana, jedno probuđenje, koje je spontano i nenadano. Kako veli nepoznati autor *Lankavatare:* »Ono se doseže iznenadno i intuitivno kao 'preokret' u najdubljem sedištu svesti; ono niti dolazi niti odlazi – ono je kao mesec viđen u vodi.«

Iz ovoga vidimo da je iznenadno probuđenje, koje će izazvati toliko pometnje u čanu, bilo na dnevnom redu već u indijskom budizmu (vidi Gomez: »Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightement«, u Lai i Lancaster, 1983). Sanskrtski termin koji za to uvodi Maitreja u *Abhisamayalamkari* bio je *eka-kšana-abhisambodha*, tj. potpuno-probuđenje-u-jednom-času, a označavao je konačno otklanjanje čak i najtananijeg zagađenja i neznanja, postignuto u munjevitom (*vajropama*) samadhiju (Obermiller, 1933:44). Ta trenutna intuicija smatrala se krajem puta bodhisatve, a predstavljala je intuitivno poimanje krajnjeg nedvojstva (*advaya*). Ipak, ona se smatrala samo krajem jednog progresivnog (dakle, postepenog) procesa intuitivnog sagledavanja (*anupurva-abhisamaya*). U tom kontekstu »postepenost« i »nenadanost« nisu bili konkurentni nego kompatibilni delovi jednog istog procesa. Konačno probuđenje je moglo biti nenadano i trenutno, ali je ono pripremano kroz duže vreme postepenim dodavanjem (tačnije, oduzimanjem, ako imamo u vidu meditativni proces). Uostalom, ovakvo viđenje nije bilo suprotno ni čanu – bile su potrebne godine da bi došlo do »nenadanog postignuća« i da bi se povezali *t'i* (suština) i *yung* (primena).

Kako izgleda, prva osoba koja je u istoriji budizma uopšte suprotstavila nenadano i postepeno probuđenje bio je Tao-šeng (V vek). Tome se usprotivio Hui-kuan, koji je, kao i Tao-šeng, bio Kumarađivin učenik. Debata se nastavila tokom petog veka. Ono što iz nje treba izvući za ovu priliku jeste sledeća razlika koja je isticana kao razlika između vere i razumevanja.

»Prosvetljenje (*ming*[1]) se ne postiže postepeno, dok se vera (*hsin*[A]) rađa (postepeno) iz poučavanja. Šta hoću da kažem? Vera se rađa i jača dnevnim napredovanjem, ali prosvetljenje nije postepeno« (*The Discussion of Essentials*, uporedi Liebenthala, 1948: 187 i Yu-Lana, 1983:23). Argument da je buđenje nenadano jeste da je ono jedno: ne-dvojno i nedeljivo. Prema ovom kriterijumu značilo bi da vera u duh (*hsin hsin*[k]), koja se pojavljuje u strofi 36 kao nedvojna, nije ta (deljiva i postepena) vera pomenuta u ovoj debati. S druge strane, naš tekst ne pominje ni iznenadno probuđenje (*tun wu*[i]) niti postepeno probuđenje (*chien wu*[j]), nego govori o veri u duh, potpunoj probuđenosti (*chen chüeh*[Q]) i probuđenju (*wu*[P]).

U sedmom veku spor između predstavnika učenja o postepenom i nenadanom probuđenju buknuo je sa novom snagom, posebno između Shen-hsiua i Hui-nenga, što je dovelo i do podele čana na severnu i južnu školu (Hui-nengovu). Krajem osmog veka (794 g.) spor je prenet na međunarodni nivo, kada je u Tibetu održana javna debata između Kamalašile iz Indije (koji je zastupao ideju postepenog probuđenja) i predstavnika čana iz Kine (vidi Gomezov tekst u zborniku Laia i Lancastera, 1983).

Znamo da je u kineskom budizmu karakter *ming*[1] (prosvetljenje) upotrebljavan bar od vremena Tao-šenga (oko 400 g.) kao sinonim za *wu*[P] (probuđenje). To nas navodi na zaključak da su tek Kinezi uveli reč »prosvetljenje« u budizam (tj. oko hiljadu godina posle Bude), jer u indijskom budizmu takva reč se ne javlja u tehničkoj upotrebi, iako postoji u sanskrtu (*prabha* i *pratibha*). U kineskoj misli još Lao-ce govori o sagledavanju nepromenljivog kao o prosvetljenju (*ming*[1], u gl. 16.).

U *Hsin hsin mingu* nalazimo ukupno dva termina povezana sa probuđenjem. *Cheng chüeh*[Q] (u strofi 19) označava potpunu, savršenu probuđenost, a *wu*[P] (u strofi 21) probuđenje. Očigledno je da su ova dva termina upotrebljeni u tehničkom značenju, dok je karakter *ming*[1] (ako nas kontekst ne vara) u četvrtoj liniji (strofe jedan) upotrebljen kao glagol (osvetliti), a u strofi 29 kao pridev (prosvetljen) – dakle, ne nalazimo ga u tehničkom značenju kao »prosvetljenje«.

Govoreći o istoj temi vezanoj za drugi kontekst, Chang (1970: 162–3) primećuje da »prema tadiciji zena *wu*, koje označava unutarnje probuđenje, . . . nije isto što i *cheng-teng-chüeh* (*samyaksambodhi*), koje je krajnje, savršeno prosvetljenje budinstva. (. . .) *Wu* se više odnosi na iskustvo prosvetljenja u neposrednom smislu, dok *chüeh* označava trajnu i potpunu prosvetljenost. (. . .) Ipak, ta iskustva razlikuju se samo u stepenu dubine, a ne po suštini, ili osnovnom načelu«, dodaje Chang (on takođe ne može da se otme od »prosvetljenja«).

Treba dodati da kod Hsüan-tsanga, u školama hua-jen i t'ien t'ai, češće nalazimo karakter *chueh* nego *wu*.

Takvost i totalitet dharmi

U našem tekstu nalazimo tehnički termin takvost u tri vida. U strofi 4 takvost (*ju*[l]), u strofi 24 jednu takvost (*i ju*[n]), a u strofi 30 pravu takvost (*chen ju*[o], skt. *bhutatathata*). Prva i treća su dobro poznate u tradiciji mahajane, dok druga izgleda da je inovacija nepoznatog autora našeg teksta.

Hsüan tsang na jednom mestu određuje savršenu takvost na sledeći način. »*Chen* znači izvorno i pravo. To znači da ono nije neosnovano i lažno. *Ju* znači stalno tako. To znači da ova izvorna zbilja ostaje, pod svim okolnostima, stalno takva po svojoj prirodi (cit. po Yu–Lanu, 1983:II, 331). Škola t'ien t'ai daje nešto drugačije određenje. »Dalje, u vezi sa *chen ju*: to je ono iza svih stvari što je izvorno i stvarno tako, a jeste samo jedan duh. Taj jedan duh se stoga zove *chen ju* (izvorno takav), prema Yu–Lanu, 1983:II, 361.

U strofi 30 i prve dve linije strofe 31 izriče se odnos između prave takvosti (*chen ju*), ne-dvojstva (*pu erh*[r]), jednakosti (*t'ung*[U]) i totaliteta područja dharmi (*fa chien*[d]). Potiranje razlika nastupa u meditaciji, ili sagledavanju, kad padne barijera između drugog (*t'a*[s]) i sebe (*tzu*[t]). U meditaciji to je iskustvo odsustva sputanosti između ega i ne-ega, kad se sve oslobađa svojstava. U području uvida to znači da u istinskoj takvosti nije moguće povući razlike – otuda se područje dharmi (*fa chieh*[d], skt. *dharmadhatu*), izvan koga nema ničeg, doživljava kao nediferencirani totalitet, ili ne-dvojstvo.

U strofi 32 to iskustvo se proširuje na vreme (prožimanje časa i eona) i prostor (nigde-svuda). Fa tsang to ovako objašnjava, u sklopu učenja o prožimanju razvijanog, u školi hua-jen: »Pošto trenutak nema vlastite supstancijalnosti on je izmenljiv sa velikim

eonima. Pošto su veliki eoni bez supstance oni obuhvataju jedan trenutak (cit. po Chang-gu, 1972:160).

Ne-dvojstvo (*pu erh*[r]) zaslužuje poseban osvrt s obzirom da se javlja u nekoliko strofa (30, 31 i 36). Ne-dvojstvo (skt. *advaya*, *advaita*) je bilo omiljen pojam u mnogim školama indijske filozofije, uključujući budističke. U budizmu se javlja često u mahajanskim tekstovima. Tako se u *Aštasahasrikaprajnaparamiti* (gl. XVI) kaže da je »takvost tathagate i svih dharmi jedna takvost, ne-dvojna (*advaya*), nepodeljena (*advaidhikara*)«. U *Abhisamayalamkari* (gl. VII) se govori o »trenutnoj intuiciji ne-dvojstva« koja se javlja bodhisatvi kada posle dužeg perioda, u kome je negirao dvostruki (subjektivni i objektivni) aspekt elemenata, ta dvostrukost nestaje (Obermiller, 1933:83). U *Gandavyuhi* se opisuje kako Sudhana dolazi do mesta na kome borave oni koji uživaju u (iskustvu) ispraznosti, u kome se prožimaju (preplićų) svi eoni univerzuma, sve se preliva u jedno, a jedno u sve i nema nikakvih smetnji između pojava.

U strofi 33 načelo nedvojstva se proširuje na veliko i malo. O tome Fa tsang kaže: »Kad vidimo, na primer, visinu i širinu planine, duh je taj koji izražava tu velikost; nema velikosti mimo (duha). Ili kad vidimo sićušnost čestice materije, opet je duh taj koji izražava tu sićušnost . . .« (cit. po Yu-Lanu, 1983:II, 348).

Čitalac može primetiti da često citiramo autore koji su pripadali hua-jen školi da bismo osvetlili pojedine stavove iz našeg teksta. Govoreći o međusobnom uticaju čana i ove škole, Suzuki je davno primetio: »Dok su mislioci hua-jena koristili intuicije zena na svoj način, zen majstori su bili privučeni filozofijom identiteta i međuprožimanja koju zastupa ova škola i pokušavali su da je uključe u svoja razmatranja (Suzuki, 1970:III, 19). U našem tekstu takođe nalazimo tragove ovog sinkretizma, posebno u poslednjih sedam strofa. Meditativnu pozadinu hua-jena ističe i jedan noviji autor: »U razumevanju misli hua-jena često nailazimo na teškoće koje bismo bolje razumeli kad bismo znali njihovu stvarnu povezanost sa meditaivnom praksom« (R.M. Gimello: »Early Hua-yen, Meditation and Harly Ch'an: Some Preliminary Remarks«, u Lai i Lancaster, 1983: 155). Isto bismo mogli reći i za većinu strofa iz *Hsin hsin minga*. Onome ko ne zna ništa o meditaciji mnogi stavovi delovaće kao igranje rečima, a onima koji o tome imaju određena iskustva biće jasno da su to katkad lepi »opisi« stvarnog iskustva, a katkad pokušaj konceptualizacije tog iskustva.

Ideja relativnosti malog i velikog uvedena je u kinesku filozofiju od strane Čuang-cea i Hui-šiha, više od hiljadu godina pre pretpostavljenog nastanka našeg teksta. Tako u gl. XVII (Jesenji povodnji) Čuang-ce kaže: »Sa stanovišta razlika, ako neku stvar smatramo velikom jer joj se može pripisati velikost, onda između deset hiljada stvari nema nijedne koja nije velika. Ako smatramo stvar malom jer postoji njena malenkost, onda između deset hiljada stvari nema nijedne koja nije mala«. Druga ideja koja povezuje naš tekst i Čuang-cea jeste jednakost (*t'ung*[U]). Čuang-ce govori o jednakosti stvari u gl. II: »Bilo da je reč o maloj stabljici ili o velikom stubu, o leproznom ili o lepoj Hsi-shih, o stvarima grotesknim i čudnim tao ih sve objedinjuje u jedno. NJihova podeljenost je njihova potpunost, njihova potpunost je njihova manjkavost. Nijedna stvar nije niti potuna niti manjkava, nego su sve ponovo sjedinjene. (. . .) Nema na svetu ničeg većeg od vrha dlačice, a planina T'ai je sićušna. Niko nije živeo duže od umrlog deteta, a P'eng-tsu (kineski Metuzalem – D.P.) je umro mlad.«

Ipak, istaknimo jednu razliku između Čuang-cea i *Hsin hsin minga*. Za Čuang-cea sve je jednako jer (a) tao je izjednačujući imenitelj svega i (b) stoga što je sve samo primereno svojoj vrsti, okolini ili kontekstu. Na drugoj strani, u našem tekstu, sve je jednako jer je isprazno i takvo.

Jednakost, ili istost (*t'ung*[U], skt. *samata*) je jedna od omiljenih tema našeg teksta. Cook (1977:49) primećuje da je jednakost stvari u indijskom budizmu uglavnom vezivana za njihovu zajedničku beznačajnost, dok je u hua-jenu izvođena iz ideje da su sve

stvari podjednako veoma vredne. Ne možemo reći da je u našem tekstu prisutno bilo koje od ova dva stanovišta. U strofi 14 vidimo da su stvari jednake po svojoj ispraznosti, a u strofama 30 i 31 ona se zasniva na takvosti i ne-dvojstvu. U strofi 33 jednakost je posledica ukidanja ivica i ograničenja.

Bibliografija

– R.H.Blyth (1960): ZEN AND ZEN CLASSICS, Vol. I, Tokyo: Hokuseido Press
– Wing-Tsit Chan (1972): A SOURCE BOOK IN CHINESE PHILOSOPHY, Princeton: Princeton Un. Pr.
– Edward Conze, ed. (1954): BUDDHIST TEXTS THROUGH THE AGES, Oxford: Bruno Cassirer
– Edward Conze, trans. and ed. (1969): BUDDHIST SCRIPTURES, Penguin
– Francis H. Cook (1977): HUA-YEN BUDDHISM, Pennsyvania: State Un. Press
– Garma G.C. Chang (1970): THE PRACTICE OF ZEN, New York: Harper and Row
– Garma C.C. Chang (1972): THE BUDDHIST TEACHING OF TOTALITY, London: Allen and Unwin
– DAILY CHANTS (1985), Rochester: Zen Center
– R.M. Gimello and P.N. Gregory, eds. (1986): STUDIES IN CH'AN AND HUA-YEN, Honolulu: University of Hawaii Press
– Bernard Karlgren (1974): ANALYTIC DICTIONARY OF CHINESE AND SINO-JAPANESE, New York: Dover
– Minoru Kiyota (1967): »THE PRESUPPOSITIONS TO THE UNDERSTANDING OF JAPANESE BUDDHIST THOUGHT«, *Monumenta Nipponica*, Vol. XXII, No. 3–4: 251–9.
– W. Lai and L.R. Lancaster, eds, (1983): EARLY CH'AN IN CHINA AND TIBET, Berkeley: Berkeley Un. Press
– Fung Yu-Lan (1983): A HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY, I–II, Princeton: Princeton Un. Pr.
– L. Lancaster, ed. (1977): PRAJNAPARAMITA AND RELATED SYSTEMS, Berkeley: Berkeley Un. Pr.
– Walther Liebenthal (1948): THE BOOK OF CHAO, Peking: The Catholic University
– Keiji Nishitani and Seizan Yanagida (1974): ZENKE GOROKU II, Tokyo: Shikuma Shobo.
– THE LION'S ROAR OF QUEEN SRIMALA, trns, by Alex and Hideko Wayman, New York: Columbian Un. Press
– E. Obermiller (1933): »THE DOCTRINE OF PRAJNAPARAMITA AS EXPOSED IN THE ABHISAMAYALAMKARA OF MAITREYA«, *Acta Orientalia, Vol XI, Leiden: E.J. Brill*
– *John R. Mc Rae (1986): THE NORTHERNSCHOOL AND THE FORMATION OF EARLY CH'AN BUDDHISM, Honolulu: University of Hawaii Press*
– *THE SURANGAMA SUTRA (1969), trans by Lu K'uan Yü, London: Rider*
– *H.H. Sorensen: »THE 'HSIN-MING' ATTRIBUTED TO NIU-T'OU FA-JUNG, Journal of Chinese Philosphy*, 13 (1986): 101–120.
– Daizets T. Suzuki (1970): OUTLINES OF MAHAYANA BUDDHISM, New York: Schoken Books
– D.T. Suzuki (1970): ESSAYS IN ZEN BUDDHISM, I–III, London: Rider
– TAISHO SHINSHU DAIZOKYO, 85 vol., Tokyo, 1924–32.
– THE TIBETAN BOOK OF THE GREAT LIBERATION, ed. by W.Y. Evans-Wentz (1971), Oxford University Press
– H. Ui (1939): ZENSHUSHI KENKYU, I, Tokyo
– Č. Veljačić: »Indijski izvori Pironov efilozofije epoche«, *Kulture Istoka*, broj 11, 1987: 4–9.
– B.Nanajivako: »The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of epoche«, *Indian Philosophical Quarterly, Vol. 12, No. 4, Oct–Dec. 1985.*
– *Lu K'uan Yü (1971): PRACTICAL BUDDHISM, London: Rider*
– *ZEN DAWN, Early Zen Texts from Tun Huang, trans, by J.C. Cleary, Boston and London: Shambhala 1986.*

Važni karakteri

A 信
B 心
C 一心
D 虚
E 玄旨
F 至道
G 大道
H 正
M 空
N 眞 Na 真
O 見
P 悟
Q 正覚
R 法
S 咎
T 生

I 如

J 取

K 緣

L 一種

U 同

V 體

X 用

Y 一乘

Z 無咎

a 執

b 住

c 圓教

d 法界

i 頓悟

j 漸悟

k 信心

l 明

m 覚

n 一如

o 真如

p 体

e 無心

f 無為

g 不心

h 自然

q 性

r 不二

s 他

t 自

u 有

v 無

x 一

y 一切

z 神

Transkripcija važnijih karaktera po Wade-Gilesu i pin yinu

Wade – pin yin

A i B) hsin – xin
C) i-hsin – yi-xin
D) hsü – xu
E) hsüan chih – xuan zhi
F) chih tao – zhi dao
G) ta tao – da dao
H) cheng – zheng
I) ju – ru
K) yüan – yuan
M) k'ung – kong
F) wu wei – wu wei
U) t'ung – tong
N) chen – zhen
O) chieh – jie
H) tzu jan – zi ran
R) fa – fa
S) chiu – zhiu
T) sheng – sheng
V) t'i – ti
X) yung – yong
Y) i-ch'eng – yi cheng

c) yüan chiao – yuan jiao
e) wu hsin – wu xin
i) tun wu – dun wu
l) ming – ming
k) hsin hsin – xin xin
j) chien wu – jian wu
Q) cheng chüeh – zheng jue
P) wu – wu
n) i-ju – yi ru
o) chen ju – zhen ru
r) pu erh – bu er
d) fa chieh – fa jie
s) t'a – ta
t) tzu – zi
q) hsing – xing
z) shen – shen
J) chu – zhu
b) chu – zhu
Z) wu ai – wu ai

Logika zena i zen logike

Andrej Ule

Poslednjih godina pojavilo se nekoliko vrednih dela koja govore o odnosu savremene logike, filozofije jezika, filozofije duha i orijentalne filozofije, pre svega budizma. Među najpopularnijim delima koja se dotiču ove teme jesu svakako radovi F. Hofstadtera i R. Smullyana o logici i duhu. Dosta je i napisa koji se bave komparacijom filozofije L. Wittgensteina i zen budizma. Čini se da polako raste interes za komparativnu filozofiju i kod savremenih analitičkih filozofa koji su do sada bili dosta zatvoreni za svaku »mistiku« ili religijsku filozofiju. Hofstadter »upotrebljava« neke koane i mondoe zen budizma u svom prikazu značenja Gedelovih teorema o nepotpunosti aritmetike i viših logika. Po Hofstadteru osnovni je smisao zena u prevazilaženju dualizma subjekta i objekta, »ja« i sveta. Zen je radikalan holizam koji je u biti neizreciv jer je celina neizreciva odn. nema delova. Samo je iluzija percepcije i mišljenja da postoje odvojene stvari i mi među njima odn. nasuprot njima. Hofstadter vidi sličnost sa Gedelom u tome jer je i zen budizma zna za svoju granicu primenljivosti odn. za vlastitu metaravan. Pri tome se poziva na poznati koan majstora Tozana: »Vi monasi morate znati da u budizmu postoji čak i više razumevanje«
Onda je neki monah upitao Tozana: »Šta je viši budizam?
I Tozan je odgovorio: »To nije Buda«
Po Hofstadteru ovaj dijalog znači da probuđenje nije kraj zena i da nema recepta kako postići cilj zena. Jedino to je sigurno jeste da Buda *nije* put. Zen je sistem koji ne može sadržavati svoj vlastiti metasistem. Uvek postoji nešto izvan zena što unutar zena ne možemo sasvim razumeti i opisati (Hofstadter, 1979). Osnovna analogija koja se provlači kroz celu knjigu je stanalogija između slavnog koana »MU« majstora Džošua i sintagme »MU« koju je stvorio Hofstadter u svom čudnom aksiomatskom sistemu koji se sastoji iz kombinacija slova M, U, I. Sintagma »MU« je u tome sistemu nedokaziva odn. neizvodljiva. Na tom sistemu je Hofstadter prikazao i tzv. Gedelovu enumeraciju (aritmetički zapis svih formula i propozicija u datom aksiomatskom sistemu). Po-

znato je da možemo pomoću ove enumeracije i metoda diagonalizacije proizvesti valjanu formulu koja ipak nije dokaziva u datome sistemu. Po Hofstadteru slično deluje i Džošuov uzvik »Mu« (doslovno znači »Ne«) na pitanje »šta je Buda?« I »Mu« se gradi na nekoj metaravni ka običnom jeziku i svesti. Samo prividno znači negaciju, u biti je izvan običnog jezika i mišljenja koji su uhvaćeni u polaritet afirmacija i negacija.

Na kraju svoje opširne knjige Hofstadter još jedanput spominje analogiju: zen–Gedelovi iskazi i to na primjeru verovanja u vlastitu egsistenciju i straha od neegsistencije. Po Hofstadteru samo je pitanje o vlastitoj ne–egsistenciji besmisleno jer ga živo biće ne može izreći. Pokušaj govora i mišljenja o vlastitoj neegzistenciji je slično pokušaju da pobegnem iz sebe samog, odn. da se pogledam iz vana. Slično tome, ni jedan (malo kompleksniji) logički sistem ne može obuhvatiti svoj vlastiti metajezik (samo deo toga možemo uistinu prevesti pomoću aritmetizacije u prvi ili objektni jezik sistema). Otuda večito protivurječje života da zna za vlastitu granicu ali je ne može zahvatiti ili shvatiti.

S druge strane, zen izriče da smo uvek jedno sa svetom odn. sa svime i onda ne možemo u biti zamišljati kraj vlastite egzistencije. To su uvek tek iluzije odvojenosti subjekta od ostalog sveta koje osobito neguje Zapad.

Po Hofstadteru, istraživanja u oblasti veštačke inteligencije dovela su do sličnog nedualističkog shvatanja jer se i tu nerazdvojivo povezuju subjekat i objekat (npr. subjekt–čovek modeliše samog sebe odn. svoj vlastiti duh u nekoj inteligentnoj mašini). »Semantički« osnov dualizma subjekta i objekta je rastavljanje znaka od njegovog značenja. U sistemima veštačke inteligencije znak i njegovo značenje stalno prelaze jedan u drugi (npr. kod viših programskih jezika koji omogućuju smislen zahvat u program odn. koji se odnose na same sebe).

Očito je da kod Hofstadtera zen figuriše pre kao analogija pomoću koje on pokušava promovisati vlastite ideje o mogućnosti veštačke inteligencije i umetne svesti. Skoro bismo mogli reći da su koani pre »ukras« nego stvarno poređenje. Ipak je i ovo Hofstadterovo nastojanje pomoglo većem interesovanju za zen i za slične »mističke« filozofije kod savremene analitički usmerene inteligencije. Tako se ovaj interes za zen pridružio već ranije postojećem interesu za zen i budizam među fizičarima (npr. Capra, Zukav).

I logičar Raymond Smullyan u mnogim svojim »popularnim« delima upotrebljava zen–budističke izreke i priče. I za Smullyana je zen pre svega pokušaj praktičkog transcendiranja svakog dualističkog mišljenja, percepcije itd. Smullyan je ipak nešto radikalniji nego Hofstadter jer izgleda da uistinu shvata realitet nedualistički. Otuda njegovo branjenje animizma, reinkarnacije i sl. Po Smullyanu koani zen budizma nisu nikakvi paradoksi nego je paradoksalno naše obično shvatanje sveta i obično mišljenje. Smullyan i sam pronalazi mnoge nove priče po zenovskom uzoru.

Interesantna je Smullyanova priča o dijalogu »pozitiviste« i »mističara«. Obojica dolaze do zaključka da je mistika »besmisao«, samo mističar, na čuđenje pozitiviste, to shvata opet mistički, naime intuitivno. Jer »mističar« je u međuvremenu doživeo satori u nekom zenovskom manastiru. Koan koji je dobio od majstora je naime glasio: »Da li mistika ima smisao?«

Mističar se dvadeset godina borio sa koanom, pokušavao doći do intuitivne a ne samo do racionalne istine. I najzad, rešenje koana je bilo: »Zen nema nikakvog smisla«. Mistika je, dakle, besmisao. Majstor je potvrdio rešenje rečima: »Da, konačno ste postali pravi mistik.« Pozitivista se naravno čudio ovakvom rešenju i nije razumeo zašto je njegov drug potrošio dvadeset godina za tako jednostavan odgovor kojeg bi inače mogao dobiti od pozitiviste već na početku. Ali »mistik« mu odgovara da ga je upravo racionalno a ne intuitivno shvatanje »pravog« odgovora mučilo tih dvadeset godina. Ovaj odgovor je doveo pozitivistu u nepriliku jer se očito sada nalazio u antinomičkoj situaciji. Nije znao da li je pobedio ili nije. S jedne strane je pobedio, jer je »mistik« pristao na njegovu tvrdnju ali s druge je izgubio jer je drug do toga došao baš na mistički način kojeg pozitivista ne priznaje kao saznajni postupak. Pobeda je bila samo verbalna a poraz duhovni. Ali mistik na kraju nije osećao ni pobedu ni poraz. Smullyan na kraju zaključuje:

»Mistika nije stvar verovanja nego bivstvovanja slično kao što su to »biti debeo« ili »biti suv«, »biti muzikalan« ili »biti humorista«. O *biću* samome ne možemo ništa reći, naime o tome da *sam* u nekom stanju. Samo *rečenice o tom stanju* mogu biti istinite ili neistinite ili kadkad besmislene. Ali samo stanje nije ni istinito ni neistinito, ono samo jeste. Za mistiku nisu važni iskazi *o* mističkom stanju nego postojanje *u* tom stanju. Naravno da su usled toga većina iskaza o mističkom stanju» besmisleni« ako ih merimo pozitivističkim merilima smislenosti. One tada prosto promašuju svoju metu. Sve dok »mističar« nije razrešio svoj koan samo se kretao između različitih verovanja i iskaza o mističkom stanju. Tek kad je razrešio koan »bio je« svesno u tom stanju.

Na kraju priče ga upita »pozitivista«: »Onda vi ste sada stupili u stanje i uistinu znate, šta je to. Da li mi možete reći nešto više o tome?«

Na to »mistik« odgovori: »To mogu i želim učiniti u pravo vreme. Ali za sada je po mom mišljenju najkorisnije za vas da znate da ulaz u to stanje traži *puno* saznanje neadekvatnosti iskaza za bilo koji opis stanja. Svi ti iskazi su potpuno besmisleni, isto tako kao što ste mi uvek govorili!« (Smuylyan, 1983, str. 110–116). Smullyan dakle ne poredi »besmislice« u zenu sa nekim od logičkih izreka o nepotpunosti, neodlučivosti, nedokazivosti i sl. Tačka dodira s logikom je u tome da prema kriterijumu smislenosti za obične iskaze i iskaze u nauci tzv. »mistički iskazi« nisu smisleni jer ih je nemoguće bilo verifikovati bilo falsifikovati. Ali to ne znači da ne izražavaju na neki *drugi način* nešto puno značajnije nego svi ostali iskazi.

Možda bismo mogli reći da su iskazi religije ili duhovnog iskustva deo duhovnog bitka i iskustva samog a ne opisi tog iskustva ili nekog stanja stvari. To Smullyan nikad direktno ne kaže ali podrazumeva u svojim pričama. Ali možemo se tu pozvati na Wittgensteina koji je u jednom razgovoru o religiji i etici s Weismanom rekao:

»Da li je govor bitan za religiju? Ja mogu dobro zamisliti neku religiju u kojoj ne bi bilo nikakvog učenja, u kojoj se dakle ništa ne bi reklo. Bit religije očito nema puno posla s time da se govori, ili bolje: kad govorimo to je samo sastavni deo religijskog čina a ne teorija. Tada nija važno da li su reči istinite ili pogrešne ili besmislene.

Govor religije nije ni predstava jer bi se inače moglo reći i u prozi. Zaletanje u granice jezika? Jezik nije kavez.

Ja mogu samo reći: Ne šegačim se sa tom tendencijom u čoveku; dižem šešir pred njom. I tu je bitno da to nije sociološki opis nego da govorim *o samom sebi*.

Činjenice su za mene nevažne. Ali na srcu mi leži šta misle ljudi kad govore da *»svet tu postoji«* (Wittgenstein, 1967, str. 117–8).

I Wittgenstein je omiljena tema komparacija savremene analitičke filozofije i zena odn. budizma. Jedan od značajnijih radova o ovoj temi napisao je J. V. Canfield koji je, uostalom, i učenik P. Kapleaua, poznatog američkog majstora zena. Njegov članak glasi: »Wittgenstein i zen« (1975).

Canfieldova glavna teza jeste da se zen i kasni Wittgenstein podudaraju u stavu da je »mišljenje« suvišan faktor u akciji i čak u govoru. Canfield podrobno analizira Wittgensteinove prigovore ideji da naše delovanje ili govor proističu iz »mišljenja« kao nekog posve unutrašnjeg, privatnog procesa i da mišljenje kauzalno deluje na naše radnje. Te prigovore zatim poredi sa isto tako poznatim koanima i izrekama u zenu da moramo najpre saznati da je mišljenje privid u da ga moramo prevazići. U čemu ga prevazilazimo? U čistoj akciji, misli Canfield. Slično je mislio i Wittgenstein jer i za njega je radnja, akcija nešto neposredno što ne možemo deliti na subjektivnu i objektivnu stranu. Što više prevazilazimo tu iluzuju utoliko pravilnije i jednostavnije će biti naše delanje. Prema Canfieldu i prosvetljenje (samadhi, satori) nije ništa drugo nego saznanje o naoko besmislenom delovanju. Ono je istovremeno »prazno« i »puno« jer je jedno sa svetom.

Otuda proističe istina zena da svi posedujemo prirodu budhinstva (Canfield, 1975, str. 404-5).

Prema Canfieldu i Wittgenstein je povremeno imao »mističke doživljaje« koji su ga duboko potresli i kojima je ostao veran celog svog života. Možemo reći onda da je i Wittgenstein težio nekakvom prosvetljenju. Tu težnju možemo pratiti čak i u *Traktatu* i prije njega. Jasno izalazi na videlo u pismima, u raznim razgovorima sa Schlickom i Weismanom i u njegovom predavanju o etici. Evo šta kaže u poznatom pismu Fickeru gde tumači ciljeve *Traktata:*

»*Ta knjiga je etička.* Nekada sam nameravao uključiti u Predgovor rečenicu koje sada tamo nema ali zapisaću je za vas, jer će možda biti ključ za delo. Ono što sam nameravao zapisti je sledeće: Moje se delo sastoji iz dva dela: iz predstavljenog i iz svega što *nisam* napisao. *I upravo taj drugi deo je onaj koji je značajan.* Moja knjiga postavlja granicu sferi etičkog iznutra i uveren sam da je to *jedini* strogi način da se povuče takva granica.« (Wittgenstein, 1969, str. 35).

Canfield nalazi u gore navedenom citatu nesumnjivi dokaz za Wittgensteinovu teoriju čiste radnje bez »mišljenja« i poredi taj stav sa »gromovitom šutnjom« Vimalkirtija. »Wittgenstein bi dakle shvatio smisao zenovske šutnje.« (Canfield, 1975, str. 404).

Gore navedeni stavovi pojedinih autora iz kruga analitičke filozofije govore o tome da uistinu postoji neka tiha simpatija između modernih logičara i zen budista. Pitanje je da li je ova simpatija opravdana i na čemu se temelji. Videli smo da je za Hofstadtera savez u nedualizmu savremene logike, kognitivne nauke i zen budizma. I upotreba paradoksa u svim tim pravcima ukazuje na neke podudarnosti među njima. Za Smullyana je veza u »neiskazivoj celini« odn. u stanju celovitosti koje je neopisivo ali ipak oslobađa od svih ograničenja dualističkog duha. Canfield vidi zajednički temu i u prividu razlike između mišljenja i delovanja. Zen predstavlja put prevazilaženja ovih ograničenja koje možemo sažeti »dualizmom« samorascepa duha.

U čemu logika može doprineti razrešenju tog dualizma? Nije li upravo logika najdualističkija od svih nauka jer se temelji na oštroj razlici između istine i neistine, valjanih i nevaljanih iskaza, protivurječnih i neprotivurječnih sistema i sl. Tekstovi koje sam naveo ne daju odovore na to pitanje.

Mislim ipak da je baš Wittgenstein već u *Traktatu* ukazao na mogući odgovor na ovo pitanje. Wittgenstein je naime podelio rečenice na *smisaone, na rečenice bez smisla i besmislene rečenice (koje dalje deli na značajne besmislene i istinske besmislene).* Smisaone rečenice su one koje su tzv. elementarne rečenice ili logički kompozitum iz ovih rečenica. Bitno je da su moguće kontigentne afirmacije i negacije rečenica. Rečenice bez smisla su tautologije i kontradikcije koje su uvek istinite ili uvek neistinite. One, dakle, nemaju prave negacije pa su prema tome samo »pseudorečenice«. One u biti ništa ne opisuju (bilo da uključuju ili isključuju sve moguće činjenice)nego samo »ukazuju« na logičke odnose među smisaonim rečenicama odn. na logičku formu rečenica. Među besmislenim rečenicama postoje neke koje su značajne. Npr. rečenice o verovanju, znanju, o intencionalnim stanjima i sl. Njih ne možemo prikazati kao »slike činjenica« (ili stanja stvari) ili kao logički kompozitum iz elementarnih rečenica. One se čine takvim ali analiza pokazuje da pokušavaju izreći nešto nemoguće o subjektu kao predmetu opisa u jeziku. Ali pravi Ja, subjekt, je neopisiv i neizreciv, veli Wittgenstein (*Tractatus*, tz. 5.632, 5. 633, 5, 641 i dr.).

Među inače bemislenim ali ipak značajnim rečenicama su i neke rečenice metafizike, npr. baš Wittgensteinovi stavovi o čistom Ja, solipsizmu i realizmu, o svetu kao celini, susptanciji, o bogu, duši, etici i estetici, biti sveta itd. Uloga ovih rečenica jeste da se njima »pokazuje« ono što je inače »mističko«, kako kaže Wittgenstein u *Tractatusu.* »Mističko« je za Wittgensteina: celina sveta, celina jezika, egzistencija sveta, mogućnost jezika, transcendentalno jedinstlvo etike, estetike i logike i sl.

Formalna analiza ovakvih rečenica brzo otkriva da su obično čak i sintaktički pogrešno sazdane (npr. da identitet tumače

kao jednočlani predikat, egzistenciju kao predikat i sl.), pa su otuda bemislene. Ali ipak izgleda da mogu odigrati značajnu ulogu u »penjanju po klinovima« lestvice koja vodi ka »pravilnom pogledu na svet« i gde na kraju zaboravljamo na lestvicu i njezine klinove (6.54). Tek onda ulazimo u šutnju, naime u to o čemu ne možemo (smisleno) govoriti (7.).

Ova šutnja nije prazna, nije prosto povlačenje pred metafizičkim besmislom nego je »puna«, ona je »šutnja o nečem«, o biti sveta čija slika je po Wittgensteinu baš logika. Zbog toga Wittgenstein veli da rečenice metafizike treba prevazići a ne tek odbaciti (tu je kasniji pozitivizam sasvim pogrešno razumeo Wittgensteinovu kritiku metafizičkih stavova).

Mislim da ono što »sledi« poslednoj tezi u *Traktatu* (koja je možda čak i jedina) po svojoj intenciji koincidira sa meditacijom, sa prestankom diskurzivnog mišljenja i s koncentracijom svesti kao celine na bitno, a to se opet samo može pokazati, i to u konkretnim smislenim radnjama čoveka. Drugim rečima, to znači da to bitno možemo »uhvatiti«. Ako u svom vlastitom bitku dosegnemo stanje onoga »što se pokazuje« kroz jezik i radnje živog čoveka.

Logika ovde može pomoći analiziranjem smisla rečenica i ubacivanjem na one koje su značajno besmislene, ali ne može i ne treba da odbija samu intenciju ka prevazilaženju izrecivog. Čak i »normalna« upotreba logike pretpostavlja nešto što nadilazi dualizme baš time što ih omogućava. To je tzv. »logički prostor«, kako kaže Wittgenstein. Logički prostor je prostor afirmacije i negacije rečenica, prostor logičke analize rečenica na logičke elemente (koordinate), naime mogućnost pojavljivanja neke grafičke ili fonetske sintagme kao *smislene rečenice* u logičkim odnosima prema drugim rečenicama (i prema samoj sebi). Bitak logičkog prostora ujedno omogućuje i bitak realnog sveta (činjenica) ali ipak ono samo nije neko bivstvujuće. Logički prostor omogućuje jezik, svest i svet a nije deo sveta, predmet svesti ili jezika, nije logički dokučiv. To se čini kao paradoks, sličan paradoksima »praznine« u madhjamaka filozofiji. Postoji u toj filozofiji slična strategija Wittgensteinovoj. Naime, slično penjanje po lestvici i onda zaboravljanje i nadilaženje lestvica u šutnji.

Poznata su četiri stupnja negacije i afirmacije u madhjamaka filozofji *(cetuskoti)* koje teže nadilaženju diskurzivnog mišljenja u meditaciji. Prvo obična afirmacija, npr. »svet postoji«, potom obična negacija, »svet ne postoji«, onda konjunkcija »svet postoji i svet ne postoji« i konačno »svet niti postoji niti ne postoji«. Nagarđuna, autor madhjamaka filozofje, u svojim dijalektičkim aforizmima u biti pokušava da nadiđe »područje« svake ontološke i logičke podele kao što su bitak, nebitak, bitak i nebitak, ni bitak ni nebitak. To se čini prilično besmislenim ali baš tu je čvor jer je ovaj »besmisao« bremenit značenjem. On uvodi slično neuhvatljivu »prazninu« kao što je neuhvatljiv ali ipak nužno »prisutan« logički prostor kod Wittgensteina. Kretanje od smisla lepih ka logički istinitim ili neistinitim rečenicama, pa onda ka značajnim besmislenim rečenicama uvodi preokret svesti od faktičkog, posotojećeg ili nepostojećeg ka totalno nefaktičkome, što se tek ukazuje u postojećem ali je dostupno šutnji. Slično, samo još svesnije i radikalnije, postupa Nagarđuna u kretanju od jednostavnih afirmacija i negacija ka uvek kompleksnijim i nezamislivim kompozicijama afirmacija i negacija. I tu nakraju, odn. na početku istinskog puta, stoji »plemenita šutnja«.

Ako je zen uistinu kineski i japanski naslednik *madhjamaka* filozofije (ujedno kombinovan sa *jogacara* filozofijom svesti) onda bismo mogli apostrofirano reći da i u zenu postoji skrivena logika ili da se »logika zena« dotiče nekadašnjeg i savremenog »zena logike«.

Postoji jedan stari kineski zen-budistički tekst majstora Yung Chia koji govori o umeću meditacije i puta probuđenja uopšte. Tu je gajenje logičkog uvida postavljeno relativno visoko u stupnjevima kultiviranja *dhyane,* naime na sedmi stupanj (a ovaj nije i poslednji) a osnovni cilj logike je razumeva-

nje odnosa između afirmacije i negacije i oslobađanje od ovog dualizma. Chia govori da duh *(chi)* nije ni bitak ni nebitak i ni ujedno bitak i nebitak, a nije ni ujedno ni bitak ni nebitak. Ako je duh bitak ili nebitak onda pada u afirmaciju. Ako nije ni jedno ni drugo onda pada u negaciju. Chia dalje tvdi da su afirmacija i negacija pogrešne, ali ne i da su ne-afirmacija i ne-negacija pogrešne. Ali čak i tada kad negiramo afirmaciju i negaciju još uvek smo u vlasti negacije i afirmacije. I obrnuto, ako upotrebljavamo negaciju afirmacije i negaciju negacije na istom smo jer negacija negacije daje afirmaciju. Onda šta imamo? To je tvrdnja o istinosti ne-afirmacije i ne-negacije (a to ni iz daleka nije isto što i negacija afirmacije ili negacija negacije). Uistinu konačno dolazimo do nečega što nije ni ne-negacija ni ne ne-negacija, ni afirmacija ni ne-afirmacija. Chia govori o tome da je odnos između afirmacije i negacije suptilan i teško opažljiv. On traži čist i sabran duh i pažljivo istraživanje ove suptilnosti (Chang Chung Yuan, 1982, str. 32). Cilj ovog istraživanja je nadilaženje neobuzdane mentalne aktivnosti čak i više, odsecanje korena mentalne aktivnosti same (str. 11). Mislim da je Chia dosta verno reprodukovao originalnu ideju Nagarđune i uistinu predstavlja vezu logike, madhjamake i zena.

Ali tu se vide i granice poređenja zenovskih paradoska i krajnih dometa logičke analize. Jer zen teži transcendiranju mišljenja u svesnosti primordijalne »prirode« duha (budhinstva priroda), dok logičari ostaju kod mišljenja i pokušavaju smislenim paradoksima, mišljenjem i jezikom zahvatiti nemišljivo i neizrecivo. Formalni jezik savremene logike i naizgled pusti algoritmi onda postaju novi jezik i novi oblik mišljenja. Precizno dokazane granice logičkih sistema i algoritama tada pokazuju izvan sebe na ono što ih omogućava i ujedno prestiže čovek ostaje ipak na »ovoj« strani života, dakle u samsari, (govoreći budistički). Meni se čini da to neće biti krajni stupanj filozofske refleksije logike i logičke analize jezika na Zapadu ali to zavisi i od toga da li će taj razvitak pratiti i »udomaćenje« nužnih duhovnih praksi meditacije i kulture intuitivne šutnje na Zapadu. Bez toga različite komparacije istočne i zapadne misli ostaju misaone igrarije i kurioziteti za pojedince.

Literatura:

- J. V. Canfield: *Wittgenstein and Zen.* U: *Philosophy,* Oct. 1975.
- Chang Chung Yuan (ed): *Original Teaching of Ch'an Buddhism* New York, 1969
- B.F. Mc. Guiness (ed): *Wittgenstein und der Wiener Kreis.* v: Schriften 3, Frankfurt/M, 1967
- D.G. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach, an Eternal Golden Braid.* New York, 1979.
- R.M. Smullyan: *5000 B.C. and Other Philosophical Fantasies,* New York 1983.
- L. Wittgenstein: *Logično-filozofski traktat.* Lj. 1976.

G.H. v. Wright (ed): *Briefe an Ludwick von Ficker,* Salzburg 1969.

U čemu je štos

M. Konrad Hajers



Kada je prosvetljenje kao
munjeviti ubod sablje u središte
svih stvari, tad iščezavaju
i grešnost i svetost,
i otkriva se istinska stvarnost.

Kuei–Shan

U naglašavanju »iznenadnog buđenja« koje se može naći pre svega u Hui-nengovoj (Eno) Južnoj školi člana i u njenom kasnijem Lin-chijevom (Rinzai) ogranku, može se videti još jedna dodirna tačka između humora i zena. Oboma je zajednički element naglosti, u jednom slučaju naglosti koja izaziva smeh, a u drugom naglosti koja izaziva buđenje. Kao što je već pomenuto, zen majstori su često upotrebljavali jedan oblik naglosti namesto drugog.

Ovaj odnos nikako nije potpuno slučajan, pošto je iznenadno shvatanje poente vica u direktnoj analogiji sa iznenadnim uvidom prosvetljenja, kako ga tumače Hui-neng i Lin-chi. Poenta vica, ili ono što je smešno u kerefekama klovna, jeste nešto što se hvata trenutno i bez napora, ili se uopšte ne uhvati. To, naravno, zahteva pripremu u smislu okolnosti, konteksta i raspoloženja – i u tome škola »naglog uvida« pre uključuje nego što isključuje školu »postepenog uvida«. Ništa nije tako nezgrapno i promašeno kao što je neumesni vic, vic koji je izvan konteksta koji ga čini smešnim ili vic čije završno iznenađenje nije brižljivo pripremljeno. Ali kad dođe komični obrt, kao i »obrt« prosvetljenja, on dolazi spontano i neusiljeno. Ako mu je potrebno objašnjenje i napor da bi se shvatio, on prestaje da bude smešan, čak i kada je intelektualno shvaćen, i onda pokušavamo da na silu iscedimo neki zbunjeni osmeh. Ako ne shvatimo poentu trenutno i intuitivno, smeh neće doći – tj. neće biti smešno – iako kasnije možemo shvatiti u čemu je štos ali na neki diskurzivni način, iz druge ruke.

Eksplozija istine

Slično tome, kada se od učenika traži prava reč ili u slučaju verbalnih rasprava izme-

đu kaluđera i majstora, prihvatljiv je jedino odgovor koji se daje trenutno, lako i spontano, a ne onaj koji dolazi posle pauze razmišljanja, a da ne govorimo o prethodno pripremljenom odgovoru, bez obzira koliko on pametan ili originalan bio. Takav odgovor ne može iskazati trans-racionalni uvid ili intuitivno poimanje istine. Promišljen i uvežban odgovor pre govori protiv, nego u prilog postojanja neposrednog plana razumevanja koji se ovde traži i proverava. Shvatanje dođe kad dođe, i manifestuje se u zavisnosti od prilike, u *ksana'* trenutku – gde *ksana'* znači najmanju meru za vreme. Drugim rečima, to je trenutak bez vremenskog trajanja, trenutak koji neposredno i spontano proizilazi iz sopstvene prirode. Kao trenutak on se kvalitativno razlikuje od svih ostalih trenutaka koji teže da ga anticipiraju ili otelotvore. On predstavlja *sada* u svoj svojoj čistoti. Možemo se pripremiti za njega u jednom ograničenom smislu, kao što pripremamo teren za ostvarenje poente vica. Ali sama priprema ne omogućava taj *ksana'* momenat, koji – poput opažanja smešnog i iznenadne provale smeha dolazi skoro kao da je nepovezan ili apsurdno povezan sa pripremom koja mu je prethodila. Takav jedan trenutak preseca vreme, provaljuje u vreme, ali nije nastavak ili pruduženje vremenskog procesa. On nije povezan sa prošlošću ili budućnošću; to je trenutak koji se otvara večnosti.

To ne znači da treba negirati važnost pažljivih priprema, bilo kroz meditativnu praksu *zazena*, vođstvo majstora ili sutre. Lu K'uan Yu tvrdi da se *koan*, na primer, po pravilu upotrebljava kod onih učenika »čiji su se umovi već istrgli iz mreže iluzija i čiji su potencijali u potpunosti aktivirani, spremni da prime istinu«.[1] Sigurno je da postoji razlika između zrele i nezrele svesti. I jasno je da su zen majstori, koristeći razne tehnike indirektne komunikacije, podrazumevali izvesnu upoznatost sa širom budističkom tradicijom i neku spremnost da se sledi osnovni pravac njenih interesa i uvida. Oni nisu vikali, smejali se i šutirali u nekom vakuumu. Sav napor i priprema, međutim, kriju stvarnu opasnost gubljenja zaključka koji, strogo uzevši, ne sledi iz onoga što mu je prethodilo. Da to nije tako, taj opažaj ne bi bio nov i revolucionaran, već bi predstavljao, ma koliko prefinjen i savršen, tek produžetak starog. Majstor Tai-chu (Daishu) izrazio je ovo veoma jednostavno, citirajući jednu sutru: »Opažanje budastvenosti zavisi od pravog trenutka, direktnog uzroka (unutrašnjeg semena budinstava), i intervenišućeg uzroka (precipitirajuće okolnosti). Kada vreme sazri, to je kao čovek koji se iznenadno probudio iz svojih iluzija ili koji je zaboravio nešto čega se iznenadno setio. Tek tada samosvojna (priroda) koja ne dolazi spolja može biti njegova«.[2]

Kao i shvatanje humora, duhovno buđenje poseduje u sebi karakter *non sequitura*. Ono dolazi spontano i ne sputava ga ništa što bi moglo da pokuša da mu pomogne u rađanju. Odatle naglasak i taoizma i zena na ne-naporu i ne-htenju *(wu-wei)* koji je lako pomešati sa savetima onih koji preporučuju pasivnost ili reklamiraju jeftino i lako prosvetljenje. Chao-chou (Joshu) jendom upita Nan-chu'ana (Nansen): »Sta je Tao«? – »Svakodnevni um je Tao«, odgovori on. »Treba li da pokušamo da ga dostignemo?« upita Chao. »Čim probaš, promašio si ga«. »Kako da znamo ako ne probamo?« uznastoja Chao. Nan-chu'an odvrati: »Tao je izvan znanja i neznanja. Znanje je pogrešno opažanje, a neznanje je nedostatak svesnosti. Kad dostigneš Tao, sigurno je da ćeš ga videti isto tako jasno kao što vidiš beskrajnost univerzuma. Čemu onda raspravljati o njemu?«[3]

Duh komičnog je, prema tome, ne samo u analogiji, već i u srodstvu sa intuitivnim duhom koji je centralan za zen. Za razliku od racionalizma i empirizma, u zenu i smislu za komično postoji intuicija koja ne samo što direktno opaža istinu, i prema tome zaobilazi konstruisanje složenih dokaza koji samo u beskraj odlažu razumevanje, već to čini trenutno. Poenta se shvati odmah ili se uopšte ne shvati, i to je nešto na šta nikakva količina diskusije ne može uticati. Postoji naravno i slučaj onog Engleza iz vica koji shvati u čemu je štos tek posle dva dana i tek se onda nasmeje. No, i u tom slučaju zakasnelo shvatanje vica, kad jednom već dođe, dolazi iznenadno i spontano. Objasniti vic je, prema tome, kao i objašnjavanje prosvetljenja, najgora stvar koja mu se može desiti. Jer racionalni prevod njegove neracionalnosti je potpuno različit od neposrednog i prirodnog dolaženja do njegovog značenja – što će reći, od doživljaja njegove komičnosti. U jednom slučaju vic je intelektualizovan, i ako poenta može biti shvaćena, niko se ne smeje, štaviše svi su sprečeni da se smeju izuzev u usiljenom pokušaju imitiranja očekivane reakcije. U drugom slučaju smeh nije rezultat namernog razmišljanja, i svi se smeju prirodno i lako.

Uranjanje u neposrednost trenutka u slučaju smeha je, prema tome, istog reda kao i naglasak zena na ulaženje i boravljenje u *večnom sada*. Trenutak svesnosti komičnog nije stvar razmišljanja o nekom procesu. Nema gledanja unazad u prošlost ili unapred u budućnost, nema retrospekcije ili iščekivanja. Takav jedan trenutak je oslobođen okova analize i nostalgične vezanosti za prošlost ili strepnje pred budućnošću. Momenat koji pripada komediji i smehu je sadašnji trenutak. Učestvovati u uviđanju komičnog znači učestvovati u neposrednosti i spontanosti sadašnjeg trenutka. To nije proces dokazivanja koji nekuda vodi ili je bio negde, već je napredovanje koje je iznenadno zaustavljeno i uronjeno u smeh večnosti.

To je razlog zbog kojeg humor i zen toliko odgovaraju jedan drugome, i zbog kojeg su, u sferama u kojima se preklapaju, do te mere neodvojivi. Shvatiti poentu vica ili videti stvari u njihovoj komičnoj perspektivi jeste, kao i shvatanje »poente« zena, nešto što se ne može dostići ni strogo racionalističkim ni empirističkim sredstvima, dok je smejanje znak da smo prevazišli golo diskurzivo razumevanje i došli do istinskog shvatanja. Tako se Wen Chen-ching od srca nasmejao kada su ga upitali ko je Buda? Zbunjeni kaluđer je ustuknuo: »Ne vidim zašto vam je moje pitanje toliko smešno«. Wen mu je odgovorio: »Smejem se tvom pokušaju da uđeš u smisao držeći se samo reči.«[4] Ovde majstorov smeh naglo zaustavlja učenika na pogrešnom putu kojim je krenuo i poziva ga da se na sličan način nasmeje svojoj zabludi. Ako je shvatio u čemu je poenta smeha, i ako je i on u stanju da se smeje, to znači da je već stupio na pravi put.

Na ovaj odnos ukazuje, zapravo, i *Lankavatara sutra:* »Diskriminišući um *mano-vijnana)* je igrač i opsenar kome je pozornica ovaj objektivni svet. Instuitivni um *(manas)* je mudri lakrdijaš koji putuje sa opsenarom i komentariše njegovu prazninu i prolaznost«.[5] Tu bi se mogao naći nagoveštaj koji može objasniti lakrdijašku trivijalnost tolikih *koana* i *mondoa*, trivijalnost iste vrste kao i ona kojom se poigrava komedija. Odgovarajući na klasično zenovsko pitanje o smislu Bodidarminog dolaska sa zapada, Fo-chien je odgovorio: »Kada okusiš sirće, znaš da je kiselo, a kada okusiš so, znaš da je slana«; San-sheng je rekao; »Pokvareno meso privlači muve«, a Hsing-hua je primetio: »Na leđima umornog magarca već ima dovoljno muva«![6]

Slično tome još jedna karakteristika majstorovog odgovora na kaluđerovo pitanje je irelevantnost, logička irelevantnost koja ukazuje na irelevantnost razuma za rešavanje problema – kao u Ts'ao-shanovom (Sozan) odgovoru na pitanje »Šta je budastvenost«? »Tri kile kudelje«![7] Kao i u komičnoj upotrebi irelevantnog govora ili radnje, cela scena odjednom je postavljena u radikalno drugačijem svetlu. Normalni tok misli i očekivanja je zaustavljen, prekinut i izbačen iz koloseka, i prisiljeni smo da situaciju pri-

1 Charles Luk, *Ch'an and Zen Teaching* (London: Rider, 1960–2), I tom, str. II.

2 Luk. II tom, str. 58.

3 *Wu-men-kuan (Mumonkan*, 1229), prev. Sohaku Ogata, *Zen for the West* (London: Rider. 1959), str. 108.

4 D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (London: Rider, 1949–53), III tom, str. 105.

5 Dwight Goddard (prevodilac), *Self-realization of Noble Wisdom* (Telford, Vt.: privatno izdanje, 1932, str. 70.

6 Suzuki, II, 223.

7 *Wu-men-kuan*, str. 105.

hvatimo na sasvim različit način. Intuitivni um *(manas)* uhvatio je diskriminativni um *(manovijnana)* na lakrdijašev trik i svest se otvara trenutku u kojem može doći do proboja jedne dublje svesnosti.

Komični obrt

Daljna korelacija može se takođe videti u metodologiji zenovske »babičje veštine« između elemenata naglosti, iznenađenja i šoka u neočekivanim duhovitim obrtima i sličnim vrlinama iznenadnog udarca *keisakua,* kao i šamaranja, šutiranja i urlanja po čemu su zen majstori bili slavni. Sve su to tehnike istog reda i namene. Naravno, u mnogim slučajevima takve tehnike ne moraju biti komične u nekom neposrednom smislu, pogotovo sa stanovišta neprosvetljenog učenika. Ništa nije smešno onome koji nije shvatio u čemu je štos! No, bez obzira na to, komične tehnike i efekti mogu pružiti korisnu analogiju preko koje se svi ti takvi nagli metodi podučavaju *(tun-chiao)* i rezultati kojima oni teže mogu razjasniti. Naglost, iznenađenje i šok nalaze se u samom srcu humora i deo su svakodnevnog repertoara klovna i komedijaša. I komičarske i dramske tehnike (a tvrdi se da čak i dramske tehnike poseduju neku komičnu dimenziju) predstavljaju oblik duhovne »šok terapije« koja može poslužiti da se razbiju obrasci mišljenja i racionalnost koja drži pojedinca u okovima. Na određenom stupnju svaka daljna reč ili razmišljanje samo bi još više zategli konopce ili produžili iluziju da se problem može rešiti na taj način. Ono što je potrebno, prema tome, jeste nagli trzaj *koana,* iracionalni obrt duhovite anegdote, ili apsurdnost komične figure. Ako se pojedinac odvojio od stvarnosti, ako je izgubio kontakt sa pravom prirodom stvari, ako je uhvaćen u mrežu veštačkih tvorevina, funkcija humora, kao i *keisakua,* može se sastojati u tome da pokida okove njegove iluzije i vrati ga stvarnosti.

Prednost i namena takvih metoda sažeta je u Yuan-wuovom (Engo) jezgrovitom komentaru o *koanu* i *Pi-yen-lu:* »Nema pukotine u koju bi zagrizli svojim intelektualnim zubima.«[8] Prema tome, kada je Hsiang-yenovom (Kyogen) čoveku, koji se klati nad ambisom držeći se zubima za žilu nekog korena, rečenog: »Govori!«, tu nema Kjerkegorovskog ili/ili koje se dramatično nudu nekoj herojskoj etičkoj ili religioznoj odluci, već je u pitanju komična apsurdnost koja onemogućava svaki pokušaj ovladavanja situacijom preko uobičajenih tokova umovanja i odlučivanja. Obe alternative postaju neostvarljive, prebacujući rešenje na neki drugi plan. Izbor između više fizičkog oblika naglosti i iznenađenja i više humorističkog oblika – makar u okviru fleksibilnijeg pristupa ranije zenovske tradicije – pitanje je prilagođavanja tehnike dotičnoj situaciji i pojedincu. U punom skladu sa prastarom praksom prilagođavanja pristupa specifičnoj ličnosti i potrebama pojedinaca koja postoji među indijskim i azijskim duhovnim učiteljima, nekad je potreban više dramatičan a nekad više komičan metod.

U oba slučaja zen se bavi jednom vrstom znanja i jasnoće koja se razlikuje od Dekartovih »jasnih i razgovetnih ideja«. To je jasnoća *prajne* ili direktnog, intuitivnog znanja, za razliku od *vijnane* ili diskriminirajućeg, analitičkog znanja. To je jasnoća uzvika *kvatz* ili jasnog i razgovetnog udarca po glavi. To je jasnoća Chao-chouovog (Joshu) »Wu« (ništa) kao odgovora na pitanje da li pas poseduje budastvenost ili ne.[9] To je jasnoća onog smeha koji je prozreo elemenat komedije u svakom pokušaju da se ovlada stvarnošću ili sobom preko ideja, ma koliko one bile jasne, razgovetne ili osigurane protiv sumnje.

To je poenta duhovitog naslova Genroove (18. vek) zbirke od stotinu *koana: Tetteki Tosui* ili *Gvozdena flauta bez rupica na kojoj se svira dubeći na glavi.*[10] Sam naslov prikazuje zabludu koja se krije u svakom polaganju prava na intelektualno dostizanje mudrosti na koju ukazuju *koani* iz te zbirke.

8 Suzuki, II, 89.

9 *Wu-men-kuan,* I.

10 Nyogen Senzaki i Ruth S. McCandless (prevodioci), *The Iron Flute* (Rutland: Tuttle, 1961).

Šta može biti nezgrapnije, smešnije i klovnovski apsurdnije od slike muzičara koji dubi na glavi i pokušava da odsvira melodiju duvajući u nešto što je zapravo obična gvozdena šipka, dok mu oči iskaču i obrazi samo što se ne rasprsnu u nepokolebljivoj istrajnosti? A ipak to je, po zenu, prikladan simbol za uobičajenu zabludu nastojanja da se stvarnost »uhvati« pomoću instrumenata diskriminirajućeg uma. Prema tome, frustracija i zbunjivanje intelekta mora da postoji, kako bi se njegove uobičajene procedure zaustavile i preseklo njegovo uporno nastojanje da dominira na sceni i diriguje svom muzikom. Razum koji svemu dodeljuje svoje mesto u okviru apstraktnog sistema, govoreći jednom »idi ovde« a drugom »idi tamo«, mora predati svoju vlast. Mora se poraziti taj imperijalizam razuma koji nastoji da vlada nad svim stvarima kao objektima svog mišljenja, no koji i pored toga završava kao zatvorenik u svom sopstvenom carstvu. Ponosni razum treba predstaviti u njegovim komičnim prnjama drečećih boja, sa dijalektičarem kao neznalicom, s teoretičarem kao budalom. Okretna pamet, koja je samouvereno ali ipak nervozno skakala naokolo, jedva dotičući tlo, mora se prisiliti na ono što bi je ionako našlo: da tresne na glavu. Mora doći do neke vrste kolapsa.

Hakuinov komentar na *Hannya Shingyo,* koji je nazvao *Dokugo* (otrovne reči) *Hannya Shingyoa,* dobro ilustruje baš takav kolaps. Taj tekst je zaista neobičan u poređenju sa većinom komentara svetih spisa. Praveći se da hvali i interpretira sutru, Hakuin je u stvari podkopava i zamućuje, savetujući čitaoca:

Prebacite ovo bujno isprepleteno rastinje
Što pokrilo je celo nebo
Preko svih velikih kaluđera od Četiri
Mora i Pet Jezera,
I svežite ih njime.[11]

Šokirajuća vrednost ovog zajedljivog humora – na površini otvoreno skrnaviteljskog – opravdava samu sebe kao sredstvo koje služi da bi čitaoca učinilo svesnim opasnosti koja se skriva u isključivo intelektualnom i doktrinalnom prihvatanju bilo kojeg religioznog učenja, koliko god ga inače poštovali: da može zameniti stvarnost na koju ukazuje, kao što možemo »zameniti« mesec za prst koji ga pokazuje«.[12] Ili, kao u trećem slučaju u *wu-men-kuanu,* to može biti mešanje zenovskog uperenog prsta sa samim zenom. Chu-tu (Gutei) bi, kad god bi ga pitali o zenu, odgovarao samo podižući prst. Mladog kaluđera koji ga je služio jednom prilikom su upitali o učenju njegovog majstora. Pošto je smatrao da je ono na najbolji način sažeto upravo u tom gestu, odgovorio je imitirajući majstora. Kad je Chu--ti saznao za to, odsekao je dečaku prst. Dok je dečak vrištao od bola, Chu-ti je ponovo digao prst i dečak se prosvetlio.[13]

Takvo je i insistiranje same *Lankavatara sutre,* koja za sopstvene doktrine kaže: »Ova učenja su samo prst koji je uperen ka plemenitoj mudrosti *(prajna)* . . . Tako je i sa učenjem svih sutri. One služe da bi vodile diskriminirajuće umove *(mano-vijnana)* svih ljudi; ali one nisu sama istina, istina, koja se jedino može samospoznati u sopstvenoj najdubljoj svesti«.[14] Upozorenje ove sutre su do te mere uzimane ozbiljno da su, od najranijih vremena, kako kaže Lu K'uan Yu, »čan majstori retko upotrebljavali one budističke termine koji se mogu naći u svim sutrama. Jer ljudi su uvek skloni da se vezuju za terminologiju koja, u njihovoj potrazi za učenošću i širim znanjem, može samo podstaći njihove sposobnosti mišljenja i pojačati njihovu moć razlikovanja.«[15] To bi, u Yun-menovom (Ummon) direktnijem žargonu, značilo jednostavno »gutati ispljuvke drugih ljudi, i nabubati i nagomilati gomilu trica i kučina«.[16]

11 R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics* (Tokio: Hokuseido, 1960–70), V tom, str. 197.

12 Poznata budistička izreka i naslov zbirke zenovskih tekstova u 10 tomova, *Chigetsuroku,* 1602.

13 *Wu-men-kuan,* III.

14 Goddard, str. 46.

15 Luk, I, 10.

16 Luk, II, 191.

U ovome leži jednostavan (ali nimalo lak) uvid da se problem može pre zapetljati nego razrešiti bilo kakvim daljnim nagomilavanjem reči i tananih distrinkcija, koliko god se budističke sutre njima bavile. Bolje je, u izvesnom smislu, biti vezan čak i za fizičke objekte i čulna uživanja nego za u sebe zatvorene, samo-obnavljajuće i po sebi potpuno nerealne konceptualizacije uma. Zaobilaženje ove vezanosti može zahtevati neki šokirajući i bezbožni čin, kao u slučaju Hsiang-yena (Kyogen) koji je, pošto je bez uspeha izučavao mnoge sutre, spalio sve svoje knjige i postao lutajući kaluđer, govoreći »Kolač na papiru nikad ne može zadovoljiti glad«. Nedugo zatim, dok je jednog dana skupljao travu u ruševinama nekog manastira, podigao je polomljen crep i bacio ga. Ovaj je udario u stabljiku bambusa i u trenutku kad je čuo taj zvuk Kyogen je doživeo trenutno prosvetljenje i prsnuo u smeh.[17]

Ceo svet se zaprepastio

Mesto komičnog u zenu može se, prema tome, smatrati paralelnim sa dva postojeća gledišta o mestu koje slikarstvo ima u zenu: kao tehnika duhovnog samoostvarenja, i kao izražavanje duhovnog samoostvarenja. To ne znači da kaluđer obavezno svoju situaciju u početku vidi kao posebno smešnu, ili da očekuje komični obrt ili kolaps. Najčešće on to ne čini; on je smrtno ozbiljan – što izgleda da je, u stvari, deo samog problema. On je možda tragao za prosvetljenjem kroz proučavanje sutri, pobožnost, ili duge sate meditacije. Možda se rvao sa majstorom kroz dijalog. Ili je možda probao – uz intenzivnu koncentraciju – da reši nerešivi *koan* koji mu je zadat. Možda ga je majstor tokom *sanzena* stalno grubo odbijao, ne prihvatajući ni jedno njegovo rešenje. Situacija se bliži klimaksu. Napetost je na izgled neizdržljiva. I dostiže se prelomna tačka. Tada dolazi oslobađanje, naglo i jednostavno. Oslobađamo se začaranog kruga žudnje i grabljenja; čvrsti stisak ega i intelekta popušta – često kroz neočekivanu intervenciju nekog razdragano trivijalnog i irelevantnog događaja, kao što je crep koji pada sa krova, ili Bašoova žaba koja skače u ribnjak. Apsurdnost prethodne egzistencije i napora, i apsurdnost precipitirajućeg događaja, iznenada se otkrivaju u jasnom svetlu novog i revolucionarnog iskustva. Kao što ga definiše K'ung-ku (Kukoku, 15. vek), *satori* je »veliki preokret celog sistema svesti«.[18] Ili kao što je o *satoriju* pisao Wu-men (Mumon) u svom komentaru prvog slučaja *Wu-men-kuana:* »Kada dođe vreme za poslednju eksploziju, biće to kao da se ceo svet zaprepastio.«[19]

Humor i smeh u pedagogiji zena nisu, prema tome – pogotovo s obzirom na psihologiju »dvaput-rođenog« – toliko odvojeni od njegove suštine koliko to može izgledati na prvi pogled. Jer elementi apsurdnosti i iznenađenja su karakteristična obeležja komičnog obrta i opažanja komičnog. Smeh je eksplozivna reakcija na situaciju koja se odjednom obrela u kontradikciji ili je svedena na apsurdnost. A ipak iz te apsurdnosti proizilazi jedan neočekivano različit način opažanja i reagovanja na život. Mi se obično smejemo kad dođemo do nekog novog uvida u stvari, kada razrešimo nešto što nas zbunjuje ili neki konflikt. U smehu sebe prekorevamo rečima »kako se toga nisam ranije setio«? Ili se čudimo sopstvenoj gluposti jer nismo videli istinu koja izgleda tako prosto, očigledno i prirodno, istinu koja nam je sve vreme bila pred nosom, čekajući samo da otvorimo oči i ugledamo je. Smejemo se svojoj ranijoj gluposti i slepilu u svetlu novog uvida, a taj smeh takođe označava našu zahvalnost za slobodu od ranijeg neznanja, naše uživanje u novom postojanju i novom razumevanju. Otuda je, kao što je i R. H. Blajt (Blyth) napomenuo, »prosvetljenje često praćeno smehom transcedentalne vrste, koji se dalje može opisati kao smeh iznenađenog odobravanja«.[20]

[17] Luk, I, 129.

[18] Suzuki, II, 97.

[19] *Ibid.,* str. 252.

Jedna rana budistička kontroverza nastala je oko pitanja da li je Buda, kome sutre pripisuju da se u nekoliko prilika nasmešio, smejao pošto je video tananu i sublimnu istinu prosvetljenja ili pošto je video glupost i komičnost neprosvetljenih. Nakon obostrano prihvaćene pretpostavke da je izvor osmeha ili smejanja nešto prijatno, diskusija je nastavljena po pitanju da li ta prijatnost u Budinom slučaju izvire iz sagledavanja najuzvišenije lepote i istine ili ružnoće i zablude. Buddhadattina teza u *Abhidhammavatari* je bila da je pravi izvor Budinog osmeha bilo ono nisko i degradirano *(anulara),* a ne ono prefinjeno i tanano *(anolarika),* mada ne obavezno u onom Hobsovom smislu osećanja »veličanstvenosti koji izrasta iz iznenadne spoznaje neke uzvišenosti u nama u poređenju sa slabošću drugih«. Buddhadatta je tvrdio da je pre u pitanju osmeh u smislu Budinog oduševljenja jer se oslobodio okova neznanja i žudnje, i kasnijeg uviđanja njihovog besmisla.[21] Ovo ipak izgleda kao nepotrebno ograničavanje, jer izvor jednog takvog osmeha može isto toliko biti i sublimnost i prefinjenost istine kao i ispraznost neznanja koje joj je prethodilo. Kao i u slučaju Kasjapinog osmeha prilikom Budine neme propovedi »sandalovog cveta«, ovo je osmeh svežeg uvida koji sa sobom donosi o oslobođenje i reintegraciju na jednom dubljem nivou. Po Blajtovim rečima, »smeh je proboj kroz intelektualnu barijeru; u trenutku smeha nešto je shvaćeno; nije mu potrebno da dokazuje sopstveno postojanje«.[22] Ovakvo jedno tumačenje obuhvata i *anularu* i *anolariku.* Zaista, može li smeh nad glupošću imati bolji izvor nego što je smeh koji dolazi od radosti nekog novopronađenog ili ponovo nađenog uvida?

Postoji, zapravo, izvesna lakoća i sloboda kod ovog oblika humora – nešto što mu daje prizvuk frivolnosti i skrnavljenja, zato što ne izgleda dovoljno ozbiljno. On to i nije, jer je i ozbiljnost, takođe, tamnica duha. Prema tome on nije produkt unutrašnje prisile da se pod nekom maskom komičnog napadaju drugi, da se drugi pridobiju za sopstveno ubeđenje i da se ono na taj način učvrsti, ili da se druga gledišta koja prete pozicijama za koje prianjamo ismeju i tako unište. To nije oblast anksioznih pokušaja da se nešto dokaže, da se nešto propoveda, ili zaštiti – pokušaj da se »nešto izvuče iz toga«. Kao što kaže Anagarika Govinda: »Budin smisao za humor – koji je toliko prisutan u mnogim njegovim raspravama – tesno je povezan sa njegovim osećajem samilosti: oboje je rođeno iz razumevanja većih povezanosti, iz uvida u međuodnos svih stvari i svih živih bića i lančanu reakciju uzroka i posledice. Njegov osmeh je izraz onog koji je u stanju da vidi »čudesnu igru neznanja i znanja« naspram njene univerzalne podloge i dubljeg značenja. Jedino na taj način je moguće odupreti se bedi ovog sveta, ili našem sopstvenom osećanju pravičnosti koje sudi i osuđuje ono što nije u skladu sa našim sopstvenim shvatanjem, i tako deli svet na dobre i loše. Čovek sa smislom za humor ne može a da ne bude milosrdan u svom srcu, jer mu njegov osećaj za proporciju omogućava da stvari sagledava u njihovoj pravoj perspektivi.«[23]

Upravo u ovom kontekstu i duhu možemo shvatiti čudan način na koji je podučavao majstor Ch'in-niu (Kingyu, 8. vek). Kažu da je svaki dan donosio bačvu pirinča u odaje kaluđera, viknuo »Večera je gotova, o Bodisatve!« i zatim prsnuo u smeh. Prema zapisima zena, on je dvadeset godina podučavao na ovaj način. Po rečima Hsueh-t'oua (Setcho):

Kroz naslage belih oblaka,
Čujemo grohotni smeh,

[20] R. H. Blyth, *Oriental Humour* (Tokio: Hokuseido, 1959), str. 89.

[21] Shwe Zan Aung, *The Compendium of Philosophy,* prevod *Abhidhamattha-Sangahe,* priredila Rhys Davids (London: Luzac, 1910), str. 26.

[22] Blyth, *Oriental Humour,* str. 91.

[23] Govinda, str. 177.

Nešto nam se pruža
Iz obe njegove ruke . . .[24]

Ch'in-niuov smeh nije bio upućen njegovim kaluđerima, pa čak ni njihovom neznanju, gluposti ili zabludi. To je bio milosrdni, radosni smeh onog koji je »prevazišao«, koji pokazuje put iskričavih očiju, i koji poziva sve da ga slede – u onu oblast u kojoj jedino duh vlada, i gde se može izreći cela istina.

S engleskog preveo
Marko Živković

Iz knjige: M. Conrad Hyers,
Zen and the Comic Spirit,
(London, Rider and Company, 1974)

[24] Suzuki, D. T., *Sengai, The Zen Master* (Njujork: New York Graphic Society, 1971), str. 9.

Život i poezija zen majstora Ikkyûa

Vladimir Devidé



Ikkyûov chinzō portret

Prvi japanski (i drugi azijski, iza Rabindranath Tagorea) književni nobelovac Kawabata Yasunari rekao je u govoru prilikom primanja Nobelove nagrade u Stockholmu 1968. godine, govoreći o Ikkyûu, ovo:

Znao sam da je onaj momak Ikkyû (1394–1481) u dva navrata pokušao počiniti samoubojstvo. Rekoh »onaj momak« jer je redovnik Ikkyû čak i djeci poznat kao krajnje duhovita i zabavna osoba i jer je do nas doprlo obilje anegdota o njegovu bezgranično ekscentričnom ponašanju. Pričalo se da su mu se djeca penjala na koljena da bi mu gladila bradu i da su divlje ptice iz njegovih ruku zobale hranu. Po svemu bi se tome činilo da je bio krajnje bezbrižan, da je bio pristupačan i blag redovnik. No on je u zbilji bio najstroži i dubokouman zen redovnik. Govorilo se da je bio carev sin; sa šest godina (po orijentalnom računanju) ušao je u samostan i rano se pokazao genijem kao pjesnik čudesnih sposobnosti. No istodobno su ga mučile najdublje vjerske i životne sumnje. »Ako ima boga, neka mi pomogne. Ako ga nema, treba da se bacim na dno jezera i postanem hrana ribama.« Ostavivši ove riječi, pokušao se baciti u jezero ali su ga zadržali. Nekom je drugom prilikom više njegovih drugova bilo optuženo kad je u njegovu Daitokuji hramu neki redovnik počinio samoubojstvo. Ikkyû se vratio u hram »s teškim teretom na plećima« i pokušao skapati od gladi. Zbirci svoje poezije dao je naslov »Oblaci što se kovitlaju« i sâm je to »Oblaci što se kovitlaju« uzeo kao književni pseudonim. U toj i u idućoj njegovoj zbirci ima pjesama s kojima se pjesme u kineskom načinu i posebno zen pjesme japanskog srednjeg vijeka nikako ne mogu usporediti. Tu ima erotskih pjesama i pjesama o tajnama spavaće sobe što nas ostavlja zapanjenim. Time što je jeo ribu, pio alkohol i općio sa ženama, nastojao je transcendirati pravila i zabrane njegovih dana i tražio put prema oslobođenju od njih; i tako je u danima građanskog rata i moralnog rasula, okrenuvši se protiv utvrđenih vjerskih oblika, u bavljenju zenom tražio afirmaciju biti života i ljudske opstojnosti.

Njegov hram, Daitokuji kod Murasakina

u Kyôtu, ostao je središtem za čajni obred a uzorci njegove kaligrafije, što vise zavješeni u nišama čajnih prostorija, visoko su cijenjeni. Ja osobno posjedujem dvije Ikkyûove kaligrafije. Jedna se od njih sastoji od jednog jedinog retka: »Lako je ući u svijet Buddhe; teško je ući u svijet đavla«. Te su me riječi snažno privukle i često se njima služim kad od mene traže primjerak moje vlastite kaligrafije. Te se riječi mogu tumačiti na razne načine, koliko god teške odabrali, no svijet Ikkyûa i zena prilazi mi snažnom neposrednošću u tom svijetu đavla pridodanom svijetu Buddhe. Činjenica da se za umjetnika koji traži dobro, istinu i ljepotu u molitvi izjednačuju strah i molba tim riječima o svijetu đavla – činjenica da je on tamo, vidljiv na površini, skriven pozadi, možda govori neizbježnošću sudbine. A đavlov je svijet svijet u koji se teško ulazi. On nije za ljude slabog duha.

»Sretneš li Buddhu, ubij ga!«
Sretneš li patrijarha Zakona, ubij ga!«

To je poznata zen izreka. Ako se budizam općenito dijeli na sekte koje vjeruju u spasenje vjerom i one koje vjeruju u spasenje vlastitim naporom, onda u zenu, dakako, mora biti takvih žestokih izreka koje inzistiraju na spasenju vlastitim naporima. S druge strane, sa strane spasenja vjerom, Shinran (1173–1262), osnivač shin sekte, jednom je rekao: »Dobar treba da bude ponovno rođen u raju, a koliko to onda još više treba da bude onaj koji je zao.« Takvo gledanje na stvari ima nečeg zajedničkog s Ikkyûovim svijetom Buddhe i svijetom đavla, a ipak u svojoj jezgri njihove su sklonosti različite. Shinran je također rekao: »Neću prihvatiti nijednog jedinog učenika.«

»Sretneš li Buddhu, ubij ga! Sretneš li patrijarha Zakona, ubij ga!« »Neću prihvatiti nijednog jedinog učenika.« U te je dvije izreke, možda, stroga sudbina umjetnosti.

Nešto kasnije u istom svom govoru Kawabata citira i dvije Ikkyûove pjesme:

»Kada te pitam, odgovaraš;
kada ne pitam, ne odgovaraš.
Što li je onda u tvom duhu,
majstore Bodhidharma?«

»Duh –
kako da ga nazovemo?
To je šum povjetarca
što puše među borovima
na slici naslikanoj tušem.«

* * *

Ikkyû, jedan od najvećih nekonformista – a i najkontraverznijih ličnosti – u povijesti Japana, rođen je krajem četrnaestog stoljeća – na sâm dan (po tadašnjem japanskom računanju) Nove godine 1394.

Majka mu je bila dvorska dama na dvoru – po službenoj genealogiji – točno stotoga cara Japana Go–Komatsua, a otac sâm taj car. Još dok je bila u drugom stanju navukla je time na se mržnju carice, službene prve careve supruge, pa je bila prisiljena napustiti carsku palaču. Tako Ikkyû nije bio rođen na dvoru a ni kasnije mu nikada nije bilo službeno priznato da je princ, carev sin. Ikkyû je, ipak, bio čest gost u carskoj palači a bio je i pozvan k Go–Komatsuovoj smrtnoj postelji kad je taj bio na umoru 1433. godine – Ikkyûu je tada bilo četrdeset godina.

O njegovoj se majci, inače, malo toga zna osim što je sačuvan tekst jednog njezinog pisma koje mu je bila uputila nešto pred vlastitu smrt. Sadržaj je tog pisma zanimljiv, upravo dramatičan dokument o ličnosti žene:

»Čovjek koji se služi samo primjerenim sredstvima nije bolji od muhe što živi na izmetinama. Čak ako znaš naizust osamdeset tisuća svetih učenjâ, u koliko ne budeš potpuno otvorio oči svoje Buddhine prirode, nikad nećeš biti u stanju shvatiti niti ovo što sam ja napisala tu, u ovom pismu.«

Može biti da je i neka stanovita razapetost Ikkyûa između oca na dvoru i majke koja je odanle morala otići doprinijela svoj udio kasnijem razvoju Ikkyûove ličnosti.

Kad je Ikkyûu bilo tek pet godina, njegova ga je majka poslala u samostan; u ono vrijeme to i nije bila tako neuobičajena praksa. No ubrzo se pokazalo da je to dijete posve izuzetnih sposobnosti: Ikkyû se već sa dvanaest godina proslavio pisanjem poezije u kineskom načinu, a još godinu dana ranije

već je studirao *Vimalakirti sutru.*

Od njegove šesnaeste do dvadesete godine Ikkyûa je u budističkim studijama vodio jedan redovnik-pustinjak izuzetno strogog i čistog osobnog života. Kad je taj umro, Ikkyû je tjedan dana meditirao u hramu Ishiyama (uz jezero Biwa) i ne uspjevši da smiri duh nad gubitkom učitelja odlučio se da počini samoubojstvo utapanjem u jezeru; o toj je epizodi u Ikkyûovu životu već bila riječ u ovom tekstu kad je o tome citiran Kawabata. Ikkyûa je u posljednjem trenutku spasio od smrti neki čovjek što ga je bila poslala Ikkyûova majka, osjećajući što bi se moglo dogoditi.

Nešto kasnije Ikkyû je čuo za Kasô Sôdona (1352–1428) u Katadi. Taj je bio posebno poznat po strogosti discipline i krajnjem siromaštvu koje je vladalo u njegovu hramu. Kasô je najprije – u istinskoj tradiciji zena – odbio prihvatiti Ikkyûa za učenika, no ovaj je – u toj istoj tradiciji – bio uporan u svom nastojanju i u tome nesmiljen prema samome sebi: Čak je i spavao blizu hrama u kakvom ribarskom čamcu ili pod nekim stablom. Jednom je Kasô naredio da se Ikkyûa, dok je čekao uz vrata hrama, polije hladnom vodom. No kad se Kasô nekoliko sati kasnije vratio s obilaska po selu, Ikkyû ga je još uvijek čekao na istome mjestu. Tada ga je Kasô konačno prihvatio.

Kasôov je hram bio u materijalno vrlo lošem stanju; čak nije bilo ni neophodnog minimuma hrane. Tako je Ikkyû povremeno odilazio u Kyôto gdje je izrađivao štapiće i vrećice za miris kao i odjeću za lutke što je onda prodavao pa bi taj novac, zajedno s prikupljenom milostinjom, donosio u Kasôov samostan da mu se kako-tako održi gola egzistencija. Nakon nekog vremena, 1418. godine, kada su Ikkyûu bile dvadesetičetiri godine, Kasô mu je i dao to ime Ikkyû, sa značenjem »Odmor« ili »Predah«.

Sâm Ikkyû u jednoj svojoj glasovitoj *dôki* (budističkoj *waka* pjesmi slogovnog metra 5, 7, 5; 7, 7) upućuje na to značenje svojeg imena:

Uroji yori
muroji e kaeru
hito yasumi
ame furaba fure
kaze fukaba fuke

Iz svijeta žudnji
vraćanje svijetu bez žudnji.
Trenutak odmora.
Kiši li, neka kiši;
puše li vjetar, neka puše.

Zanimljivo je usporediti kako tu pjesmu tumače dva vjerojatno najbolja zapadna poznavaoca japanske kulture i zena.

Profesor Donald Keene piše:

»Pjesma potječe od shvaćanja zena da su dva svijeta, materijalni i nematerijalni svijet, oba bitna. Živjeti isključivo u materijalnom svijetu, što je sudbina većine ljudi, znači biti razdiran stalnim žudnjama. Put prosvjetljenja vodi od materijalnog svijeta prema negaciji sebe i vezâ sa svijetom žudnji. To je »vraćanje« što ga Ikkyû spominje u pjesmi. No ako se čovjek preda isključivo nematerijalnom svijetu, ne može na ovom svijetu nastaviti svakodnevnu egzistenciju. Između ta dva svijeta, za predaha koji osvježava, jest savršena sloboda i ravnodušnost prema kiši, vjetru ili bilo čemu izvanjskome. To je bilo mjesto što je odabrao Ikkyû.«

Profesor Reginald H. Blyth (uz prijevod od *uroji* s *Leaky Road* = Put koji propušta (vodu) i *muroji* s *Never-leaking Road* = Put koji nikad ne propušta) piše o istoj pjesmi:

»Put koji propušta je ovaj svijet, Put koji nikad ne propušta je svijet (kakav je bio) prije negoli smo mi (i on) bili rođeni. »Vraćanje« je povratak našoj antenatalnoj egzistenciji. »Odmor« je naš kratki ljudski život, tako kratak da su kiša ili vjetar, bol ili žudnja, kratkog vijeka i ne znače mnogo. *Hito yasumi*, »jedan odmor«, Ikkyûovo je vlastito ime, značenje kojega čini se da tumači tim stihom.«

Satori, zen budističko iznenadno prosvjetljenje, Ikkyû je postigao naveče dvadesetog dana petog mjeseca (po Mjesečenu kalendaru) 1420. godine, dvadeset i šest godina star, za vrijeme meditacije u nekom čamcu, u trenutku kada je začuo graktanje vrane. Vrativši se u hram, čekao je do zore da o tome obavijesti Kasôa, no taj mu odgovori da je tek postigao razinu *rakana* (Arhata) i

da još uvijek nije *sakka* (Śakyamuni). Kad je Ikkyû odvratio da je time oduševljen i da niti ne želi postati *sakka*, Kasô je rekao: »Zaista si *sakka*«.

U redovima zena bio je običaj da učitelj učeniku od njegovu prosvjetljenju, o postignuću satorija, izda svjedodžbu i takav je dokument među redovnicima i laicima bio na velikoj cijeni, pa nije bila rijetkost da je oko takvih svjedodžbi bilo i zloupotreba i falsifikata. Ikkyû je prezirao taštinu svećenstva i nije mu bilo stalo do takve formalne svjedodžbe pa ju je, kada mu je Kasô pružio, bacio na tlo i izašao iz prostorije.

Naizgled paradoksalno, ovaj je prividno grubi čin zapravo bio izraz Ikkyûove duboke odanosti Kasôu koga je iznad svega poštivao. Kad je iduće godine Kasô teško i dugotrajno obolio, čini se od dizenterije, Ikkyû je bio jedini među njegovim učenicima koji mu je izmetine čistio golim rukama.

1422. godine održavala se uz Kasôovo prisustvo komemoracija trideset i treće godišnjice smrti sedmog opata Daitokujija; osim Ikkyûa prisutni su svećenici bili odjeveni u blještavi brokat, no on je došao u otrcanoj halji i sandalama. Na Kasôov upit o razlozima takvom ponašanju odgovorio je da »samo on ukrašava taj skup i ne kani poput majmuna oponašati lažne svećenike«. Pričalo se da je nakon toga Kasô rekao kako je Ikkyû taj koji će ga naslijediti, iako se luđački ponaša. No Ikkyû je napustio Kasôov hram nekoliko godine prije negoli je Kasô umro 1428. godine.

Kasô je nekoliko godina prije napisao novu svjedodžbu o Ikyûovu prosvjetljenju na kojoj je bilo zapisano i ovo:

»Kad si postao prosvijetljen, Jun-zôsu (Ikkyû), dao sam ti svjedočanstvo budističkih riječi. Pitao si me čemu tražim kolac da o nj privežem magarca i otišao stresajući prašinu s rukavâ . . . Kad bude izgubljen istinski Rinzaijev zakon, ti ga moraš povratiti. Ti si moje dijete; misli o tome, neka ti to bude na srcu.«

1440. godine u Daitokujiju je Kasôov učenik Yôsô predsjedavao komemoracijskim obredima u povodu trinaeste godišnjice Kasôove smrti. Ikkyû je također bio prisutan i ražestio se nad svećenicima koji su uz vrlo svetovno ponašanje primali bogate darove imućnih građana luke Sakai, pa je o tome napisao dvije pjesme od kojih je jednu, namijenjenu darovateljima, nalijepio na zid hrama, a drugu poslao Yôsôu. Prva je pjesma glasila:

U hramu ostavih stvari koje sam
uvijek upotrebljavao.
Drvena žlica i pladanj od bambusa
vise na istočnom zidu.
Ne treba mi da budem okružen višim
nepotrebnim pokućstvom.
Godinama su dostajali seljački šešir
i ogrtač.

– a druga:

Tijekom deset dana u ovome hramu
duh mi je bio tjeskoban.
Noge su mi sputane beskrajnim
zabranama.
Pođete li u neke dane da biste me obišli,
pogledajte na ribarnici, u vinskom
podrumu ili u bordelu.

Ikkyûovo prisustvo u ribarnici, u vinskom podrumu i u bordelu znači da je kršio budističke zabrane njegova vremena – jeo je ribu, pio alkohol i spolno općio sa ženama. S druge se strane povremeno podvrgavao najtežim zahtjevima najstrožih učitelja. I među njegovim pjesmama ima ih u najčišćoj tradiciji ortodoksnog budizma ali i u drastičnoj opreci prema njemu:

Kiša, tuča, snijeg i led
odijeljeni su jedno od drugoga;
no nakon što su pali,
oni su ista voda
potoka u dolini.

Ako čitave noći
budete tražili
put Buddhe,
tražeći, ući ćete
u vlastiti duh.

Ako kiši, neka kiši;
ako ne kiši, neka ne kiši.

No čak ako i ne bude kiše,
moraš putovati
rukavâ mokrih od suzâ.

Novogodišnji su ukrasi od borovih
grančica
miljokazi na putu
prema drugom svijetu.
Nema konja, ni nosiljke,
ni prenoćišta.

Oni što se drže postaju magarci, a oni
što ih krše – ljudi.
Propisi, brojni poput pijeska Gangesa,
zatiru duh:
Novorođenče je već vezano sponama
braka;
no cvijeće nesputano cvjeta i osipa se
proljeće za proljećem.

Nejasno, tijekom trideset godina;
slabašno, tijekom trideset godina.
Nejasno i slabašno tijekom šezdeset
godina.
Na samrti ispuštam izmetine i žrtvujem
ih Brahmi.

Naš duh –
no ako u zbilji
nema ničeg takvog,
kakvim bi to prosvjetljenjem
trebao biti prosvijetljen?

Śakyamuni,
to zlopako stvorenje,
od kako se pojavio na svijetu
zaveo je, avaj,
koliko ljudi!

Slažeš li,
past ćeš u pakao.
Što li onda čeka Buddhu,
koji je izmislio
stvari što ne postoje?

U svojoj često divljoj mržnji prema taštini i licemjerju dijela svećanstva njegova vremena Ikkyû se, boreći se protiv njih, ponekad borio i sâm sa sobom; mučile su ga i sumnje o tome je li se protiv drugih smio boriti na takav način:

Tko između Rinzaijevih učenika prenosi
njegova učenja?
Škola će mu propasti zahvaljujući
slijepim magarcima.
Moji prijatelji nose izlizane sandale i
bambusove štapove.
Stolice i katedre rađaju zen prazne slave
i pohlepe.

Kyôun (Ikkyû) je demon Daitokujija:
učenici bjesne boreći se s njegovim
divljim duhom.
Kakva korist od starih uzora i koana?
Iza kolike gorčine moram izmišljati nove
majstorluke?

Kolike li sam ubio kopljima riječi!
Kist mi je pjesmama i odama psovao
drugove.
Zbog grijeha mojeg jezika u paklu će me
raskomadati;
u svijetu mrtvih ne mogu izbjeći
plamenoj kočiji.

U srcu mi raste pakao –
duhovne i osjećajne spone iz starih
vremenâ
Požari pustopoljina ne mogu ih sažgati;
kad prestanu proljetne kiše, trava
ponovno buja.

Među Ikkyûovim pjesmama ima ih u kojima je ponosan na sebe kao jedinog istinskog nastavljača autentične tradicije zena; no ima i takvih u kojima priznaje da nije uspio u ponekom pokušaju da prestane kršiti budističke zabrane:

Potomci Lin-chia ne poznaju zen.
Tko se usuđuje izlagati njegovo učenje u
Kyôunovoj prisutnosti?
Tijekom trideset godina nosio sam teško
breme
sâm samcat s teretom Sung-yüanova
zena na plećima.

Tko shvaća da Kyôun pripada divljem
vjetru?

Jutrom je u brdima, za sumraka u gradu.
Kad podučavajući prihvaćam štap ili
viknem Katsu!
– Tokuzan i Rinzai pocrvenili bi od
zavisti.

Deset godina u četvrti prostitucije, a još
uvijek nisam iscrpio užitke;
no otišao sam i živim tu u pustim
planinama i mračnim dolinama.
U toj pogodnoj okolini oblaci zastiru
svijet,
no to mi vjetrovi s visokih borovâ ponad
krova stružu po ušima.

U pojedinim Ikkyûovim pjesmama gotovo da ima ekshibicionizma:

Spavati s lijepom ženom – kakve li
duboke rijeke ljubavi!
Gore u visokoj zgradi pjeva stari zen
redovnik.
Iskusio sam sve užitke zagrljaja i
poljubaca
i nikad ne pomislih da bih se žrtvovao za
druge.

Kyôun je istinski nasljednik Daitôa –
čemu li zazen-sastanke smatraju toliko
svetim?
Dugo se sjećam noći pjesama i bluda –
već sam kao novak u užicima znao
isprazniti bure sakea.

Kad su Ikkyûu bile 73 godine, zaljubio se u slijepu ženu Mori. Sačuvana je i slika iz vremena pet godina kasnije gde je Ikkyû prikazan s njom uz po jednu njezinu i njegovu pjesmu. Morina je pjesma na japanskom:

Plutam ili tonem u nemiran, nesiguran
san;
bez suzâ ne može biti utjehe.

Ikkyûova je na kineskom:

Slijepa Mori na gornjem spratu pjeva
ljubavne pjesme;
njezina pjesma pred cvijećem donosi deset
tisuća godina proljeća

I Ikkyûove pjesme što ih je napisao za Mori kazuju mnogo o njegovoj osobi; u svakom slučaju, bez njih bi njegov autoportret bio znatno drukčiji:

Kad je spalo lišće i stabla se sasušila,
vratilo se proljeće.
Staro je deblo procvalo, obnovljena su
stara obećanja.
Mori – ako bih ikada zaboravio koliko ti
toga dugujem,
neka za sva vremena budem surova
zvijer!

Slijepa Mori svake noći prati moje
pjesme.
U dubokom zaklonu ponovno šapuću
mandarin-patke.
Usta joj obećavaju zoru Maitreyina
oslobođenja;
boravište joj je raspjevano proljeće
drevnih Buddhâ.

Najelegantnija ljepotica svoje generacije;
car napjevâ njezinih ljubavnih pjesama
uvijek je nov.
Kad pjeva krši mi srce – one jamice na
ljupkom licu:
To je proljeće u staroj šumi stabala
kajsijâ.

Na spomenutoj sačuvanoj slici Mori je odebela žena četrdesetih godina i ne izgleda baš kao kakva ljepotica. Zaista, običnog će čitaoca možda začuditi da je stihove za Mori pisao isti čovek koji je napisao i takve pjesme zena kao što su na primjer ove:

Rascijepi stablo!
Zar tamo vidiš
cvjetove trešnje što svakog proljeća
cvatu na brdu Yoshino?

Jedemo, izbacujemo izmetine,
spavamo i ustajemo;
to je naš svijet.
Sve što još iza toga treba učiniti
– jest da umremo.

Duh ne može postati Buddha,

tijelo ne može postati Buddha;
jedino ono što ne može postati Buddha
može postati Buddha.

1475. godine, kad je Ikkyû bio osamdeset i jednu godinu star, car ga je postavio za poglavara Daitokuji hrama; Ikkyû je bio prisiljen da se toga, iako preko volje, prihvati:

Učenici su Daitokujija utrnuli svjetiljke
što tinjahu;
teško im je razumjeti pjesničke osjećaje
ledene noći.
Kroz pedeset sam godina nosio slamnati
ogrtač i pokrivalo glave.
Sada sam postiđen i tužan u ovoj
purpurnoj halji.

Za vrijeme nekoliko godina na toj visokoj dužnosti Ikkyû je mnogo učinio da se obnove pojedini dijelovi Daitokuji kompleksa; dao je rekonstruirati Dvoranu zakona koja je bila izgorjela za vrijeme građanskog rata kao i ulaze u hram uključivo Velikog gata. Godine 1481. Ikkyû se teško razbolio i naglo umro na dvadeset i prvi dan jedanaestog mjeseca te godine, u osamdeset i osmoj godini života.

Želi li se dati neka ocjena Ikkyûa kao zen majstora i kao čovjeka, vjerojatno je najbolje što se može učiniti to, da se prepiše što je rekao R.H. Blyth:

»Ikkyûov je život i njegov karakter pun kontradikcija: On je budistički svećenik koji poštuje sva budistička pravila; no on je i zen svećenik koji slobodno krši koje god pravilo želi. Bio je carev sin, no živio je u najjadnijoj bijedi tijekom dugog niza godina. Imao je vrlo snažan politički utjecaj; a ipak, nije zadobio nikakva položaja sve dok nije, u svojoj osamdeset i prvoj godini, postavljen za poglavara Daitokuji hrama. Bio je u istinskom i u religijskom smislu prosvetljen čovjek; Usprkos tome u dva je navrata pokušao samoubojstvo – jednom u mladosti, drugi put u dubokoj starosti. U njemu ima više protuslovlja negoli u Hamletu, a ipak, on je, po riječima Hazlitta, »uvijek, između svakog treptaja osjećaja, svakog pomaka inteligencije, jedan te isti genijalni čovjek.«

Zanimljiva je i usporedba Ikkyûa s jednim drugim japanskim zen redovnikom, također velikim ekscentrikom, Ryôkanom. Obojici je zajedničko i to što su pisali pjesme, što su bili među najvećim kaligrafima Japana i – što su se u visokoj starosti duboko zaljubili. No njihov je zen jedan od drugoga dalek koliko to samo može biti: Čovjek bi gotovo bio sklon reći da je Ryôkanov zen bio anđeoski zen, a Ikkyûov zen – zen pakla. Sjetimo se i Ikkyûove kaligrafije u Kawabatinu posjedu o čemu je bila riječ na početku ovog teksta. Smatramo li pod zenom ono što o tome doživljavaju, osjećaju i čine njegovi ljudski nosioci, može nam par Ryôkan–Ikkyû dvojice istaknutih predstavnika zena poslužiti i kao dokument o tome koliko je i zen ljudski.

* * *

Ako je Ikkyû bio – i ostao – kontraverzan kao ličnost, nikad nije bilo sporno da je bio jedan od najvećih japanskih majstora kaligrafije.

Općenito se smatra da je Ikkyû bio najistaknutiji kaligraf u liniji nekolicine opata koji su u Daitokujiju naslijedili Daitôa; također, smatra se da dva kasnija japanska velika majstora kaligrafije, Kôgetsu i Takuan, prvi svojim snažno komponiranim ideogramima izvedenim vrlo suhim i grubim kistom a drugi ekscentričnim ali elegantnim linijama svojeg pisma, pokazuju da mnogo toga u svojem načinu duguju utjecaju Ikkyûa.

Jedan od istaknutih primjera Ikkyûove kaligrafije je njegov zapis njegove pjesme o mrtvom vrapcu. Taj tekst u prijevodu glasi ovako:

Časna šuma

Othranih jednom vrapčića što sam ga od
svog srca volio.
Kad jednog dana iznenada umrije,
osjetih duboki bol.
I tako ga pokopah uz sve obrede kakvi se
dolikuju čovjeku.
Isprva ga nazvah »Vrabac-dvorjanik«,

no kasnije to promijenih u »Buddhin dvorjanik«.
Konačno mu dadoh budističko ime »Časna šuma«
i uz to svjedočim u ovoj gâti:
Njegovo blistavo zlatno tijelo dugo šesnaest stopâ,
među blizancima sâl stabala, izjutra na dan njegove konačne nirvane,
oslobođeno, izašlo iz kruga samsare,
izvor je tisuću planinâ, deset tisuća stabala i stotinu cvjetova.

1453. godine, osmog mjeseca, devetnaestog dana
Kyôunshi Sôjun

Ovaj je tekst Ikkyû napisao kad mu je bilo šezdeset i jedna godina; kaligrafija je ispisana na formatu približno metar visine i četvrt metra širine. Jan Fontain i Money Hickman o njoj među ostalim pišu:

»Ikkyûovi veliki ideogrami kao »Sonrin« (Časna šuma) u toj kaligrafiji ispisani su na neposredni i smioni način i pokazuju bavljenje s kompozicijskim mogućnostima oblikâ ideogramâ. Očita mu je ingenioznost u prva dva poteza gornjeg ideograma koji žele sugerirati dva šćućurena vrapca. Manji ideogrami ispisani su ispod toga velikom vještinom i pokazuju profinjeni smisao za međuovisnost kontinuiteta i ritma.«

Ikkyûova nježnost, ljubav i poštovanje prema vrapcu kako su iskazani u navedenoj pjesmi ne trebaju iznenaditi zbog suprotnosti prema njegovu načinu kako je u svojim pjesmama često govorio o svećenicima njegova vremena. Vrabac se sa zen stajališta može shvatiti bliskim prosvijetljenom pojedincu oslobođenom sponâ diskriminacije: vrabac je spontan, vitalan, neposredan i nesputan u manifestaciji svog života. Vrabac je čest motiv već u slikarstvu kineske Sjeverne Sung akademije a zen umjetnici Kine i Japana rado su ga prikazivali i prije Ikkyûova vremena. I u raznim zen izrekama nailazi se na vrapca. Stoga navedena Ikkyûova pjesma nije samo dokument osobnog doživljaja, već ima i općenitije značenje.

Daistez T. Suzuki isticao je i Ikkyûov doprinos razvoju japanskog čajnog obreda *cha no yu*.. Ikkyû je tehniku izvođenja *cha no yo* prenio svojem učeniku Shukôu (1422–1502), a taj ga je dalje razvio i prilagodio japanskom ukusu.

* * *

Svega se sačuvalo dvadesetak Ikkyûovih portreta. Posebno je među njima zanimljiv jedan *chinzô*, portret učitelja što ga majstor poklanja učeniku kao svjedočanstvo da je ovaj postigao prosvjetljenje. Takvi su zen portreti bili visoko cijenjeni; učenik koji je posjedovao *chinzô* svog učitelja ostao je preko tog portreta simbolički vezan sa svojim nekadašnjim majstorom.

Ikkyûov *chinzô* o kojem je riječ potječe iz sredine petnaestog stoljeća, najvjerojatnije negdje između 1425. i 1458. godine; Ikkyû je na njemu šezdesetih godina. Taj se portret čuva u Shûon-anu. Bio je namijenjen zen laiku Shobenu koji je, pored ostalog, uveliko pomogao prije spomenutoj Ikkyûovoj rekonsrtukciji Daitokujija nakon Onin građanskih ratova. Autor portreta nije sa sigurnošću poznat, no možda je to bio Ikkyûov učenik i biograf Bokusui kojem se pripisuje jedna skica za Ikkyûov portret koja je vrlo slična *chinzôu* iz Shuon-ana. Sâm taj *chinzô* izveden je tušem, na svili formata približno metar visine i pola metra širine; kao umjetnina, registriran je u Japanu kao Važna kulturna svojina.

Ovaj je Ikkyûov portret krajnje nekonvencionalan – kao i osoba koju predočuje. Glava tu nije ni u profilu ni u en face-u, već u poluprofilu. Zakrenuta je ulijevo dok oči gledaju udesno, tako da oba ta pomaka zajedno razultiraju time da je pogled portretirane osobe upravljen ravno u gledaoca. Ikkyûovo je lice obraslo bradom i lubanja mu nije obrijana već obrasla kuštravom i neurednom kosom – nasuprot onome što se dolikuje zen svećeniku. (Inače u povijesti zena treba ići unatrag do Rinzaija i Bodhidharme da bismo naišli na majstore koje portretiraju s kosom i neurednom bradom.) Nadalje, desna Ikkyûova noga ležerno je prebačena preko lijevog koljena što je također očito namjerno odustajanje od propisanog zen držanja. Sve to, nema sumnje, želi istaći Ikkyûov prezir prema pretencioznosti i aristokratskim tendencijama u zen zajednicama njegova vremena. U svakom pogledu to je izrazito osobni portret a nipošto nije formalizirani i stilizirani prikaz crkvenog dostojanstvenika.

Ove kratke napomene o vjerojatno najznačajnijem sačuvanom Ikkyûovu portretu s još jedne strane osvjetljavaju ličnost tog izuzetnog majstora, izuzetnog i za mjerila zena. I one će pomoći punom vrednovanju ocjene koja je o Ikkyûu dana u katalogu bostonskog Muzeja likovnih umjetnosti, uz tamošnju izložbu (1970. godine) zen umjetnosti i kaligrafije (Jan Fontain i Money Hickman):

»Ikkyûova izražena osuda religijske stagnacije njegove sekte i njegovo gađenje nad srozavanjem razine i zalaganja njenog svećenstva redovno su izraženi i u njegovim zapisima i u njegovu nekonformističkom ponašanju: Osude su mu često ogorčene i iako ima razloga vjerovati da su njegovi prigovori i osude uglavnom opravdani, poneki se put u njima osjeća gotovo manijakalni intenzitet, neke vrste samouvjerenog fundamentalizma što odaje više odlučnosti – gotovo militantni aspekt njegove osobnosti. Svim time Ikkyû se pokazuje jakom ličnošću, punom nutarnjeg uvjerenja i samopouzdanja, brzom u tome da kaže što misli.«

Ikkyûova kaligrafija
njegove pjesme posvećene
uginulom vrapcu

Vrt i kontemplacija

Kameni vrt Rjoanđi u Kjotu i pojam yugena

Eliot Dojč

I

Vrt je samo od kamena i šljunka, deo je fizičke prirode, a ipak nas poziva da uzmemo učešća u kontemplativnom bivstvovanju.

Stari zid koji opasuje zadnji deo vrta duboko je prožet vremenom; i kamenje je obeležio zub vremena, ali je sâm vrt izvanvremenski. Vrt nas podstiče da meditiramo, ali ne toliko o njemu, koliko o dubini i krajnoj smirenosti bivstvovanja.

Kameni vrt Rjoanđi (Ryoanji) u Kjotu istovremeno je i precizan i prirodan. Nema ovde ničeg romantičnog, nema uznemirene, samosvesne težnje ka transcendentnosti; nema ni ma čega »klasičnog«, nikakvog napora da se ovaploti kakav savršen, apstraktan ideal. Vrt je potpun, ali ne i »dovršen«. On jednostavno predstavlja poziv na kontemplativno bivstvovanje.

Kameni vrt sadrži u sebi pardoks: međusobni položaj elemenata od kojih se sastoji istovremeno je i proizvoljan i nužan. Možemo zamisliti da neko promeni elemente ili im zameni mesta, a da svojstvo celine ne bude narušeno. Bilo bi to drugačije delo, »površinski« gledano, ali čini nam se da bi i dalje upućivalo isti poziv. Međutim, upravo je sadašnji raspored elemenata taj koji nas poziva.

Vrt nije asimetričan, ako kao merilo asimetričnosti uzmemo simetriju. Vrt nije asimetričan, a nije ni simetričan; on je nepravilan na jedan poseban način, koji potiče od izvanrednog spoja slučajnosti i određenosti.

Ne možemo zamisliti da neko boravi u vrtu, niti da neko dete po njemu kopa i gradi. Kao umetničko delo, on se ne može stvarno upotrebiti.

Jedan vrt ne možemo upoznati kao što bismo upoznali sliku ili skulpturu, jer nam vrt nudi previše različitih perspektiva. (Petnaest kamenova u kamenom vrtu ne mogu se istovremeno obuhvatiti pogledom iz ma koje horizontalne perspektive.) Možete menjati svoj položaj ispred neke slike, ali uvek vidite »istu« sliku, a to nikako nije slučaj kada gledate vrt sa različitih mesta. Vrt kao da sadrži mnoštvo perspektiva *in potentia*. Međutim, na ma koje mesto da sednete na praznoj platformi nasuprot vrta, poziv koji primate uvek je isti.

Kameni vrt traži našu unutrašnjost; primorava nas da stišamo svoj duh i zagledamo se ispod neumoljivog toka slikâ, misli i željâ; govori nam da tu nećemo pronaći ni bezdan od kojeg treba pobeći, ni blistavi sjaj koji ushićuje. I to je sve što nam govori. On je poziv na kontemplaciju.

Za razliku od većine umetničkih dela, ma kako dobro poznavali ovaj kameni vrt zena, nikad nećemo biti sigurni na šta ćemo naići doživljujući ga, jer nas on vuče ka nama samima. Naravno, možemo biti manje-više sigurni da će formalni raspored elemenata i elementi sami biti uglavnom isti kao kod smo prošli put tu bili, ali ne možemo unapred zamisliti svojstvo novog doživljaja. Drugim rečima, vrt nas ne vodi kroz unapred određeni sled reakcija, kao što to čini roman ili simfonija. Kameni vrt Rjoanđi nije dovršen predmet: on ispoljava *yugen* i stoga predstavlja otvoren poziv na kontemplativno bivstvovanje.

II

Prema Zeamiju (1363–1443), koji je usavršio klasični oblik *no* teatra i doveo ga do najvišeg stupnja razvitka[1], »*yugen* se smatra obeležjem vrhunskog dostignuća u svim umetnostima i veštinama.«[2] Primećeno je stoga da su se estetski ideali koji su prožimali poeziju, dramu, slikarstvo, vrtove, ceremoniju čaja i mnoge druge estetske aktivnosti toga (srednjovekovnog) perioda uglavnom mogli podvesti pod pojmam *yugen*.[3]

Kako je *yugen* (konceptualno) težak, a opet (ontološki) jednostavan pojam! Leonard Pronko nam donekle dočarava njegovu neuhvatljivost. On piše:

Složeni pojam *yugen*, na koji nas upućuju stilizovana lepota maske i duhovna realnost iza nje, preveđen je na mnogo različitih načina; i zaista je teško tačno ga odrediti, jer ga je Zeami tokom trideset šest godina koristio u raznim značenjima. Osnovno značenje termina *yugen* je »skriveno«, ili kako to Vejli (Waley) prevodi, »ono što je ispod površine«. Druga značenja su ... transcendentno prikazanje, nedokučivo osećanje, transcendentno razumevanje, elegancija, ljupkost, suptilnost, nagoveštaj ... *Yugen* nastaje od mnogih vrstâ lepote: fizičke draži, elegancije, smirenosti, i slično.[4]

Yugen je bivao definisan i kao *charme subtil* (»Je précise que ce n'est pas là une traduction exacte de *yugen:* cette interprétation m'a été suggérée par le contexte, et confirmée par mon expérience personnelle du *no*.«[5]); zatim kao onaj »najuzvišeniji element svakog estetskog iskustva«[6]; te kao »lepota ne samo pojave, već i duha; to je ispoljena unutrašnja lepota.«[7] »Pojam *yugen*«, kažu nam, i to nas nimalo ne iznenađuje, »nema tačan ekvivalent u engleskom jeziku;

[1] Obično se smatra da su Zeami i njegov otac Kvanami Kijocuju (Kwannami Kiyotsuyu, 1333–1384) »izmislili« no – najdisciplinovaniji i najsuptilniji oblik pozorišta u Japanu, a možda i u svetu. Dobar prikaz no teatra i Zeamijevog doprinosa može se naći u sledećim knjigama: Donald Keene, *20 Plays of the No Theatre* (New York and London: Columbia University Press, 1970); Arthur Waley, *The No Plays of Japan* (New York: Grove Press, 1957), prvi put izdato 1920; Japanese Classics Translation Committee, Nippon Gakujutsu Shinkokai, *The Noh Drama* (Tokyo and Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1955); i René Sieffert, *La tradition secrète du No* (Paris: Gallimard, 1960).

[2] Zeamijeve »rasprave« o nou otkrivene su tek 1908. Navodi iz njegove knjige o *yugenu* preuzeti su iz *Sources of Japanese Tradition*, sakupio Ryusaku Tsunoda, William Theodore de Bary i Donald Keene (New York: Columbia University Press, 1958), str. 288–291.

[3] Ibid., str. 284.

[4] Leonard Cabell Pronko, *Theatre East and West* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), str. 86.

[5] »Naglašavam da ovo nije precizan prevod pojma *yugen:* ovo je tumačenje sugerisano kontekstom, i potvrđeno mojim ličnim iskustvom *nôa*.« René Sieffert, *La tradition secrète du Nô*, str. 53.

[6] Japanese Classics Translation Committee, *The Noh Drama*, str. IX – X.

[7] Makoto Ueda, *Literary and Art Theories in Japan* (Cleveland: The Press of Western Reserve University, 1967), str. 60.

on doslovno znači »tamno i mračno«, ali mu Zeami daje konotaciju poluotkrivene ili nagoveštene lepote, istovremeno neuhvatljive i značajne, obojene čežnjivom setom.«[8] Govoreći posebno o no teatru, Zeami tvrdi da se *yugen vidi u izvođenju*

»... *prisustvo yugena* u nou jasno je vidljivo, i to je ono čemu se publika najviše divi,

a poseduju ga samo retki glumci.

»ali glumci koji poseduju *yugen* veoma su retki.

Njegova je suština u lepoti i blagosti.

»... suština *yugena* je u stanju istinske lepote i blagosti.

Prisutan je u izgledu ljudi, kao i u umetnosti,

»smirenost i skldnost znak su *yugena* u nečijem spoljašnjem izgledu.

a posebno u govoru »viših klasa«.

»Isto tako, *yugen* razgovora se sastoji u uglađenosti jezika i savršenom vladanju govorom plemstva i viših klasa ...

A ipak je univerzalan.

»Ma koju ulogu on (veliki glumac) igrao, *yugen* će uvek biti tu. Bilo da je ličnost koju predstavlja visokog ili niskog roda, muškarac ili žena, sveštenik, seljak, prosjak ili otpadnik, trebalo bi da svako od njih zamisli okrunjenog cvetnim vencem. Iako su njihovi položaji u društvu različiti, činjenica da svaki od njih ume da ceni lepotu cveća i same ih čini sličnima cveću.

On je carstvo u koje umetnik mora ući.

»Ako umetnik ne uđe u carstvo *yugena*, neće moći da dostigne najviše vrhove.

I to ne samo kroz učenje, već i tako što će sam za sebe otkriti osnovna načela.«

»Tek kada je glumac sam došao do tih načela i njima ovladao, može se reći da je ušao u carstvo *yugena*.

III

Šta bi to bilo što nam o lepoti i estetskom doživljaju govore kameni vrt Rjoanđi i pojam *yugena*, a što je od značaja za estetiku uopšte?

Međutim, pre svega moramo konstatovati da u zapadnjačkoj estetici, koja je nastala i razvijala se kao teorija lepog, više nije moderno baviti se lepotom – bez obzira da li je ona neuhvatljiva i duboka, bez obzira da li je umetnik poseduje i da li se ona manifestuje u njegovom delu. U mnogo čemu ovo i nije za žaljenje, jer je ova preokupacija u prošlosti prečesto imala oblik običnog traganja za suštinskim svojstvima koja navodno čine neki predmet lepim, dok je (sa druge tačke gledišta), ideja lepote po sebi bila samo u funkciji nekakvog (katkad prilično izveštačkog) »estetskog osećanja«. Često je, i u teoriji i u praksi, »lepota« postajala izuzetno veštačka.

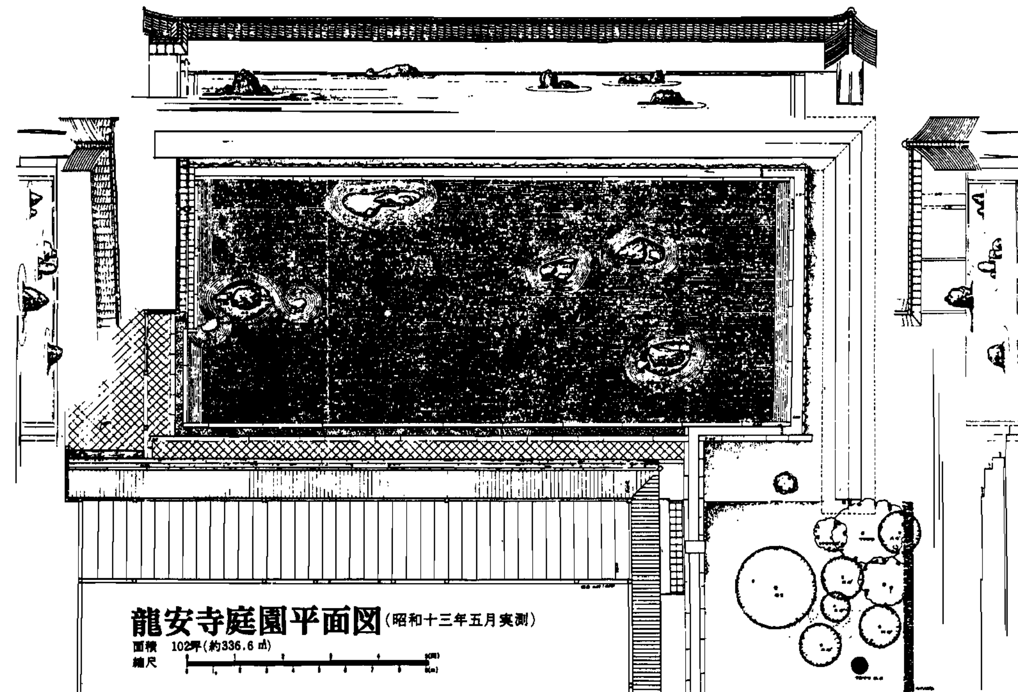
No ovo odbacivanje lepote u estetici i umetnosti (u korist naglašavanja »novine«, »izražajne snage« i sličnog) imalo je i svojih negativnih posledica, jer je donekle obeznačajilo umetnost (»nema ničeg tajanstvenog u umetnosti«; »svako je umetnik«) i oduzeo joj dobar deo njene duhovne razigranosti i radosti.

Ostvarenje *yugena* u umetnosti upravo traži veoma disciplinovanu otvorenost – *ekstasis*, razigrano »istupanje« – od strane kako umetnika, tako i onog koji umetnost doživljava.

Yugen je ćutanje. To je ono svojstvo umetničkog dela koje, kao i *santarasa*,

[8] Japanese Classics Translation Committee, *The Noh Drama*, str. x.

Donekle je nezgodno što je »rečnik« tradicionalne japanske estetike ograničen na vrlo malo osnovnih pojmova. U stvari, Japanci nisu toliko razvili »estetiku« u filozofskom smislu kakva je nama poznata (kao oblik teorijskog razumevanja i konceptualne analize), koliko su usavršili prefinjene *estetske sklonosti*. Ono malo estetskih pojmova kao što su *aware* (»blaga tuga« koja odgovara izvesnim stvarima i događajima), zatim *sabi* (»estetsko uživanje u starom i potamnelom«), te *yugen*, pokrivalo je široku lepezu iskustava, i retko je imalo vrlo precizno određen smisao.



Plan vrta Rjoan-đi (*Japan, XV vek*)

učestvuje u istini postojanja, i jeste ta istina.

Yugen je u umetnosti ono što strukturirani sadržaj pretvara u blistavi oblik. Gde god postoji lepota u umetnosti, postoji i životnost i sjaj.

Yugen je istovremeno potpuno prirodan i sasvim duhovan. On iskazuje ono što bi određeno umetničko delo trebalo da bude, u skladu sa sopstvenim ciljem kao umetničkog dela; da bi bio shvaćen, zahteva od nas onu snažnu i nepristrasnu svesnost koju nazivamo »duhom«.

»Uzmite bilo koje umetničko delo«, piše Rejmond Bajer (Raymond Bayer), »posebno snažne privlačne moći: kada se naša duša u njega udubi, neće izaći neizmenjena: možemo čak reći da je u tome izvorna plemenitost i pravi kriterijum estetskog predmeta.«[9]

Pojam *yugena* uči nas da se u estetskom iskustu ne radi o tome da »*Ja* vidim umetničko delo«, već da se »viđenjem« i samo »ja« menja. Ne radi se o tome da »*Ja* ulazim u delo«, već se »ulaženjem« i »ja« menja snagom neiskvarene neposrednosti. Je li to čarolija?

Šta znači promeniti se pod dejstvom umetničkog dela?

Često se kaže da umetničko delo predstavlja »usklađivanje nesklada«, da umetničko delo uklapa sirovu sadržinu egzistencijalnih sukoba u oblikovano jedinstvo, i da posmatrač, na katarzičan način, može da prepozna ustrojstvo svog sopstvenog nesklada u svetlosti tog jedinsvta, i time bude potaknut da taj nesklad uredi, postižući tako sklad na koji umetničko delo svojom uređenošću ukazuje.

Ali estetski doživljaj, kao što smo videli u slučaju teorije *rasa*,** nije terapija. Cilj

[9] Raymond Bayer, »The Essence of Rhythm«, u Susanne K. Langer, urednik, *Reflections on Art* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1959), str. 187.

** Tekst »Rasa – suština umetnosti«, biće objavljen u KI br. 17.

umetničkih dela nije da jednostavno izleče posmatračev nesklad. Da bismo pravilno doživeli neko umetničko delo, moramo mu biti *ravni*. Vrt Rjoanđi može nas isprva impresionirati, pogotovo ako ga shvatimo kao puko *izdvajanje* iz monotonog haosa naše svakodnevice, ali da bismo osetili još i nešto više, potrebno je da postanemo onakvi kakvo je i samo umetničko delo tj. u skladu sa istinom postojanja.

Yugen je objektivan – ali na veoma poseban način; on postoji samo onda kada nema subjekta koji bi ga opažao. U slučaju *yugena*, u slučaju lepote, *esse est non percipi*, dakle ne biti opažen od nekoga kao svojstvo nečega; prepoznaje se samo u odsustvu subjekta usredsređenog na sebe. Uočiti *yugen*, dakle, znači prihvatiti suštinski život umetničkog dela, kao samog sebe i za sebe.

Pojam *yugena* nas uči da je lepota *prisustvo* predmeta onakvog kakav jeste u svom istinskom bivstvovanju. Lepota u umetnosti je, dakle, sasvim paradoksalna, utoliko što stvara ona svojsta pomoću kojih se pojmi; ona postaje suštinsko bivstvovanje onoga što mi smatramo da označava.

Rečeno jednostavnijim jezikom, ovo bi značilo da lepota u umetnosti nije jedno svojstvo među mnogim svojstvima; ona nije nešto što se dodaje materijalnosti; nije ni u potpunosti opisni pridev koji može stvoriti klasu »lepih stvari«. Lepotom u umetnosti pre bismo mogli nazvati sâmo umetničko delo kao blistavi oblik. Ne opažam umetničko delo kao lepo, već opažam lepotu kao umetničko delo.

»Estetski sudovi«, piše Harold Ozborn (Osborne), »mogu se u svom najprostijem obliku svesti na iskaz tipa »Ova stvar je lepa« ili »ovo je lepa stvar«.[10] Ali pojam *yugena* nas uči da se oni ne mogu na taj način svoditi. Gramatički gledano, »lepota« može biti svojstvo, predikat ili atribut; no to je onda gramatička greška, utoliko što je lepota, sa ontološkog stanovišta, upravo ona stvar koju ona sama navodno određuje u ostvarenom ili predočivom stanju bivstvovanja te stvari.

Ukratko: Kameni vrt Tjoanđi prikazuje nam se upravo kao ono što i jeste – kamenje i šljunak, u *yugenu;* u lepoti koja je istovremeno blistava i nedokučiva. *Yugen* prožima delo, i predstavlja delo sâmo u njegovom zgusnutom bivstvovanju.

Lepota, dakle, nije toliko svojstvo neke stvari, koliko sama ta stvar, poput prisutnosti koju treba prihvatiti s radošću i ljubavlju.

(Preuzeto iz knjige: Eliot Deutsch: *Studies in Comparative Aesthetics*. University of Hawaii Press. Honolulu. 1975.)

S engleskog prevela
Ivana Đorđević

10 H. Osborne, Theory of Beauty: *An Introduction to Aesthetics* (New York: Philosophical Library Inc., 1953), str. 77.

Nekoliko dijaloga u duhu sona (korejskog zena) majstora Seung Sahna*

Posle razgovora o dharmi, jedne subotnje večeri u Zen Centru, Seung Sahn Soen-sa reče svojim učenicima: »Ako odbacite svaku pomisao na dostignuće, uvidećete pravi cilj svog traganja. Neki od vas žele što je moguće brže da dostignu prosvetljenje i postanu učitelji Zena. Ali sve dok budete imali ovake misli, nećete dostići ništa. Jednostavno isključite sve svoje misli i pojmove. Onda će se, dok budete marljivo radili na svom kong-anu, sva vaša pitanja i sumnje pretvoriti u veliku, jedinstvenu masu. Ta masa će rasti i rasti sve dok ne izgubite interesovanje za jelo i spavanje ili ma šta osim pronalaženja odgovora na veliko pitanje. Kada se budete našli u takvom stanju, prosvetljenje neće biti daleko.«

Jedna učenica upita: »Da ne želimo prosvetljenje, zašto bismo se trudili da dođemo ovamo?«

Soen-sa reče: »Želja i težnja su dve različite stvari. Ideja da zen meditacijom želite nešto da postignete je u osnovi sebična. »Hoću da postanem prosvetljen« znači »Ja hoću da postanem prosvetljen«. Ali težnja se ne odnosi samo na mene, ona nije individualna želja, ona transcendira predstavu o sebi . . . Ona je želja bez vezanosti. Ako do prosvetljenja dođe, dobro. Ako do prosvetljenja ne dođe, dobro. Zapravo ovo i JESTE prosvetljenje.«

»Da li možete da objasnite zašto?«

»U osnovi, prosvetljenja nema. Ako dostignem prosvetljenje, to nije prosvetljenje. Kao što u Sutri srca stoji: postoji ne-dostignuće, jer nema ničega što bi se dostiglo. Prosvetljenje nije prosvetljenje. To je samo reč koja se koristi pri učenju.«

»Šta nas ta reč uči?«

»Kada ste gladni jedite, kada ste umorni, odmorite se.«

»Nekiput osećam da je i samo meditiranje sebično. Zapravo, ne osećam da ću time što sedim pomoći drugima . . .«

Šta si ti? Šta je to »ja« koje oseća sebe kao sebično? Ako ovo razumeš, znaćeš da ne postoji stvarna razlika između tebe i svih bića u svemiru. U osnovi, oni su jedno isto. Ti sa-

* Seung Sahn je predstavljen u prošlom broju (15) KI. u tekstu »Zen majstori izbliza«.

držiš sva bića. Tako ako ovde dolaziš zbog sebe, dolaziš radi svih bića.«

Drugi učenik reče: »Ne razumem razliku između želje i težnje. Ako pomislite: 'Želim da spasem sva bića' zar u tome ipak ne postoji dvojstvo, Ja i sva bića?«

Soen–sa reče: »Pre no što upotrebite te reči, morate razumeti šta je ja.«

»Dobro, recite mi, šta je 'ja'?«

»Jesi li večerao?«

»Da«.

»Kakav je ukus imala večera?«

»Imala je ukus pirinča.«

»Udariću te trideset puta«.

»Jao!«

Prva učenica reče: »Ono što ste malopre objasnili jasno je kao dan. Ali ja se ipak osećam sebično kada ovde dođem a moja deca žele da sam kod kuće sa njima.«

Soen–sa reče: »Da te nešto pitam: kada bi mogla da postigneš sve što želiš šta bi najviše želela da postigneš?«

»Da postanem prosvetljena«

»A kada postaneš prosvetljena, šta bi onda uradila?«

Učenica je ćutala nekoliko trenutaka. Onda reče: »Ne znam.«

Soen–sa reče: »Najviše želiš da se prosvetliš a nemaš pojma šta bi uradila sa tim. To ne–znanje je tvoje pravo ja. Sve dok se budeš držala svoje želje da dostigneš prosvetljenje, nikada ga nećeš dostići. Ali želja te dovodi ovamo da sediš. Dakle, dođi i sedi. To je prvi korak.«

Buda su slamne cipele

Jednog jutra, posle vežbe, četiri učenika su doručkovala sa Seung Sahn Soen–saom u kafeu u 21-oj Istočnoj Ulici u Njujorku. Jedan od učenika je pričao o iskustvu koje je imao sa nekolicinom sledbenika Nichiren sekte. »Njihova mi je mantra, Nam yoho renge kyo« izgledala vrlo snažno u praksi. Ali kada sam ih pitao šta znači, nisu znali i rekli su da nije ni važno znati. Da li je to tačno?«

Soen–sa reče: »U vežbama ove vrste nije neophodno tačno razumeti. Nije važno da znate da je ova mantra ime Lotos Sutre ili da je Kwanseum ime bodhisatve Avalokiteshvara.«

Drugi učenik reče: »Čuo sam da neke mantre u svojoj biti sadrže snagu – da glasovi Sanskrita, na primer, imaju nekakvu povezanost sa svemirskom energijom. Ima li razlike u tome koja se mantra koristi?«

Soen–sa reče: »Važne su tri stvari: prvo, razlog zog koga mantru radite, drugo, čvrsta vera da mantra deluje, i treće, stalna vežba.«

»Znači da možete pevati Coca-Cola ceo dan i to će imati dejstva?«

»Ako vam neko kaže da reči Coca-Cola imaju u sebi snagu i vi u to stvarno poverujete, onda će za vas Coca-Cola imati dejstva. Postoji dobra priča o tome:

Pre 300 godina u Koreji je živeo monah po imenu Sek Du, što znači »Kamena Glava«. Bio je vrlo glup čovek. Sutre su za njega bile suviše teške pa je odlučio da se bavi zenom. Ali zazen mu je takođe bio suviše težak. Tako da je on upražnjavo samo radni zen, u kuhinji i na manastirskim poljima. Dva puta mesečno, Učitelj zena je držao predavanja koja su Sok Dua uvek ispunjavala pometnjom. Jednog dana je, posle predavanja otišao kod učitelja i rekao: »Učitelju, dosadilo mi je što sam ovoliko glup. Da li postoji neki način da ja shvatim?«

Učitelj reče: »Moraš mi postaviti dobro pitanje«.

Sok Du se počeše po glavi, razmisli nekoliko trenutaka. Onda reče: Dobro. Uvek govorite o Budi. Šta je Buda?«

Učitelj odgovori: »Juk shim shi bul«, što znači »Buda je um«. Ali Sok Du je pogrešno razumeo misleći da je Učitelj rekao »Jip shin shi bul«, što znači »Buda su slamne cipele«.

»Kakav težak kong-an!« pomisli Sok Du klanjajući se učitelju, i izađe. »Kako Buda može da bude slamne cipele? Kako ću ikada razumeti?«

Sledeće tri godine, Sok Du je razbijao glavu ovim velikim pitanjem, radeći svoj zen. Nikada nije pitao Učitelja za objašnjenje, samo je u svakom trenutku imao pitanje na umu. Najzad, tri godine kasnije, nosio je iz planine veliki tovar drva za potpalu u manastir. Udario je nogom o kamen, izgubio ravnotežu, drva su mu popadala a njegove

slamne cipele poletele uvis. Kada su pale na zemlju, bile su pocepane, a on je dostigao prosvetljenje.

Sok Du je bio vrlo radostan i vrlo uzbuđen, pa se trčeći vratio Učitelju zena.« Učitelju, Učitelju, sada razumem šta je Buda!«

Učitelj ga pogleda i reče: O? Pa šta je Buda?«

Sok Du skinu jednu slamnu cipelu i udari Učitelja po glavi.

Učitelj reče: »Je li to istina?«

Sok Du reče: »Moje cipele su se skroz pocepale!«

Učitelj prasnu u smeh a Sok Du se zacrvene od radosti. Na to, Soen–sa i njegovi učenici takođe prasnuše u smeh. Zatim se vratiše svojim prženim jajima i tostu.

Pravi put za žene

Jednog četvrtka uveče, posle razgovora u Zen centru, jedna mlada žena je upitala Seung Sahn Soen-saa« Šta je pravi put za žene?«

Soen–sa reče: »Ne znam – nisam žena. (Smeh iz publike) Zatim, nakon nekoliko trenutaka »Dobro. Ja vas pitam: šta je žena?«

Učenica reče: »Ne znam«.

Soen–sa reče: »To je pravi put. Samo ne–znam um. U ne–znam umu ne postoji žena ni muškarac, ni star ni mlad, ni ljudi ni Bude, ni ja ni svet, baš ništa. Ako razumete ovaj ne-znam um, razumete pravi put. Slažete se?«

»Ne znam«

»Onda morate zadržati ne–znam um.«

»Ali ako su stvari samo ovakve, onda je muškarac muškarac, a žena žena!

»Da«.

»Da li su, dakle, pravi put za muškarce i pravi put za žene isti ili različiti?« (Smeh)

Soen–sa reče: »A, to je veliko pitanje!« (Smeh). »Dakle, ja vas pitam: muškarac i žena – da li su isti ili različiti?«

»Ja sam vas prva pitala!«

»Znači da ste već dostigli pravi put za žene.« (Smeh)

»Ne razumem.«

Soen – sa reče: »Onda ću da vas udarim. (Smeh) Da li sad razumete?«

Učenica se poklonila.

Vidite li svoje oči?

Jedne večeri, posle razgovora o dharmi, učenik upita Soen–sa: »Kakva je razlika između shikan taza – »samo sedenja« – i vežbi sa kong-anom?«

Soen–sa reče: »Kada sam prošlog meseca bio u Los Anđelesu, mnogi su me pitali za razliku između sotoa i rinzaja. Odgovorio sam »Isti su«. Samo su im spoljašnosti različite. Soto koristi svesno disanje da bi se isključilo razmišljanje, rinzaj zen koristi kong-an da bi se isključilo razmišljanje. Samo je metod drugačiji. Isključivanje razmišljanja i nastajanje praznog uma, isti su. To su dvoja vrata iste sobe. Ako sam vezan za shikan taza ili za kong-an, onda su različiti. Ali, ako nisam vezan, onda su isti.«

Učenik reče: »Neki put se pominju ljudi koji se godinama bore sa konganima. To me uznemiruje. To znači ili da su oni na pogrešnom putu ili da je potrebno toliko vremena da bi se shvatilo da se uopšte ne treba boriti. Da li vi smatrate da borba nije potrebna?«

Soen–sa reče: »Zadržavati um koji želi prosvetljenje je pogrešna upotreba kong-ana. Samo zadržite veliko pitanje. Veliko pitanje znači isključenje svakog razmišljanja znači postati prazan um. Dakle, um koji zadržava veliko pitanje je prosvetljenje! Već ste prosvetljeni, ali to ne znate. Tek posle mnogo teškog vežbanja: a, ovo je prosvetljenje! To je vrlo lako. Vidite li svoje oči?«

»Ne.«

»Nemate oči? Imate oči. Možete li obuhvatiti svoj um?«

»Ne.«

»Nemate um? To je isto. Vidite li ovu šoljicu? Čujete li moj glas?«

»Da,«

»To je vaš um. Moje oči ne mogu da vide moje oči. Pogrešno je ako pokušam da vidim svoje oči. Moj um ne može da razume moj um. Dakle, pogrešno je pokušati da razumem svoj um. Ako isključite ovaj um, brzo ćete dostići prosvetljenje. Ja mogu da vidim

ovu šoljucu, znači, imam oči. Mogu da čujem ovaj zvuk, znači imam um. Šta sam ja? Ja pitam ja. Dakle, nema suprotnosti. Nepostojanje suprotnosti je apsolutno. Dakle, svo razmišljanje je isključeno. Samo ne–znam, samo prazan um. To je moje pravo ja. To je vrlo jednostavno.«

Dete pita o smrti

Jedne večeri je posle duge bolesti uginuo Katz, crni mačak sa belinom na vrhu repa koji je živeo u Zen centru. Sedmogodišnja kćerka jednog od Soen-saovih učenika je bila zabrinuta zbog toga. Posle pokopa i pevanja, otišla je na razgovor kod Soen-saa.

Soen–sa reče: »Imaš li nekih pitanja?«

Gita reče: »Da. Šta se desilo Katziju? Gde je otišao?«

Soen–sa reče: »Odakle ti dolaziš?«

»Iz maminog stomaka«.

»Odakle je tvoja mama došla?

Gita je ćutala.

Soen–sa reče: »Sve na svetu dolazi iz jedne iste stvari. To je kao fabrika kolača. Pravi se puno raznih vrsta kolača – lavovi, tigrovi, slonovi, kuće, ljudi. Svi oni imaju različite oblike i različita imena, ali su svi napravljeni od istog testa i imaju isti ukus. Znači, sve različite stvari koje vidiš – mačka, osoba, drvo, sunce, ovaj pod – sve su zapravo iste.«

»Šta su one?«

»Ljudi im daju puno različitih imena. Ali, po sebi one nemaju imena. Kada razmišljaš, sve stvari imaju različita imena i različite oblike. Ali kada ne razmišljaš, sve su stvari iste. Za njih ne postoje reči. Ljudi stvaraju reči. Mačka ne kaže: »Ja sam mačka«. Ljudi kažu: »Ovo je mačka«. Sunce ne kaže: Zovem se sunce« – Ljudi kažu: »Ovo je sunce«. Znači, kada te neko pita »Šta je ovo?, kako bi trebalo da odgovoriš?«

»Ne bi trebalo da upotrebim reči.«

Soen–sa reče: »Vrlo dobro! Ne bi trebalo da upotrebiš reči. Znači, kada te neko pita »Šta je Buda?« koji bi bio dobar odgovor?«

Gita je ćutala.

Soen–sa reče: »Sada TI pitaj MENE«.

»Šta je Buda?«

Soen–sa udari o pod.

Gita se nasmejala.

Soen–sa reče: »Sada JA pitam TEBE: Šta je Buda?«

Gita udari o pod

»Šta je Bog?«

Gita udari o pod.

»Šta je tvoja majka?«

Gita udari o pod.

»Šta si ti?«

Gita udari o pod.

»Vrlo dobro! To je to od čega su sve stvari na svetu napravljene. Ti i Buda i Bog i tvoja majka i ceo svet ste isto.«

Gita se osmehnula.

Soen–sa reče: »Da li imaš još pitanja?«

»Još mi nisi rekao gde je Katz otišao.«

Soen–sa se nagnuo, pogledao joj u oči i rekao: »Ti već razumeš«

Gita reče: »A!« i vrlo jako udari o pod. Nasmejala se.

Soen–sa reče: »Vrlo, vrlo dobro! Tako treba da odgovaraš na svako pitanje. To je istina.«

Gita se poklonila i pošla napolje. Dok je otvarala vrata, okrenula se prema Soen–sau i rekla: »Ali neću tako odgovarati kada sam u školi. Davaću ispravne odgovore!«

Soen–sa se nasmejao.

(iz knjige *Ashes on the Buddha*, ed. by Stephen Mitchell, Providence 1984.)

Prevela
Gordana Marjanović